

الجمهورية العربية المتحدة

وزارة الثقافة

النسائية الرابعة لأفلوطين في النفس

مراجعة

الدكتور محمد سليم سالم

دراسة وترجمة

الدكتور فؤاد زكريا

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر

١٣٨٩ هـ - ١٩٧٠ م

النسائية الرابعة لأفلوطين في النفس

المكتبة العربية

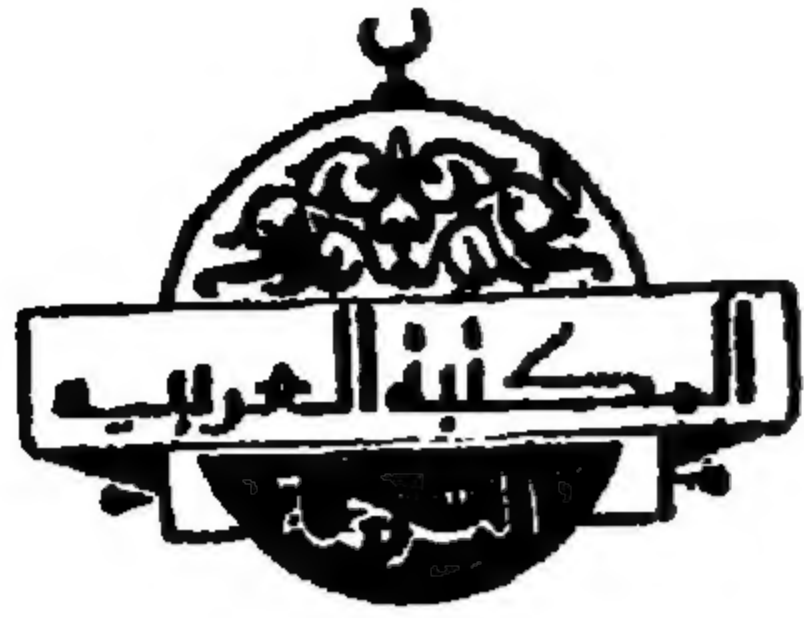
تصنّفها

وزارة الثقافة

المدينة المنورة العامة للتأليف والنشر

بالاشتراك مع

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية



الجمهورية العربية المتحدة

وزارة الثقافة

النسائية الرابعة لأفلوطين في النفس

مراجعة

دراسة وترجمة

الدكتور محمد سليم سالم

الدكتور فؤاد زكريا

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر

١٣٨٩ هـ - ١٩٧٠ م

المحتوى

صفحة

مدخل	٧
دراسة عامة عن أفلوطين : حياته ومذهبه الفلسفى	١١
أصول فلسفة أفلوطين - مدرسة الاسكندرية	١٣
حياة أفلوطين ومؤلفاته	٣٣
مذهب أفلوطين العام	٣٩
التصوف عند أفلوطين	٥٠
دراسة خاصة عن التساعية الرابعة	٥٩
التساعية الرابعة : ترتيبها وتبويبها	٦١
العالم الطبيعى والكونيات	٧٣
طبيعة النفس وماهيتها	٨٧
النفس الكلية	٩٧
النفس الجزئية والجسم	١٠٦
قوى النفس	١٢١
خلود النفس	١٣٢
ملحقات	١٣٧
١ - المبادئ البفرية	١٣٩
٢ - الطبيعة	١٤٤
٣ - التعاطف	١٤٧
٤ - الأساطير عند أفلوطين	١٤٩
٥ - التساعية الرابعة وكتاب أثولوجيا أرسطو	١٥١

صفحة

١٦٣	مراجع الدراسة
١٦٥	التسماعية الرابعة
١٦٧	المقال الأول : في ماهية النفس (أ)
١٦٩	المقال الثاني : في ماهية النفس (ب)
١٧٥	المقال الثالث : في الاشكالات المتعلقة بالنفس (أ)
٢١٩	المقال الرابع : في الاشكالات المتعلقة بالنفس (ب)
٢٧٩	المقال الخامس : في الاشكالات المتعلقة بالنفس (ج)
٢٩٤	المقال السادس : في الاحساس والذاكرة
٣٠٠	المقال السابع : في خلود النفس
٣٢٣	المقال الثامن : في هبوط النفس
٣٣٥	المقال التاسع : هل النفوس كلها تكون نفسا واحدة ؟

مَدْحِل

يكاد الباحثون فى الفلسفة اليونانية يجمعون على أن مذهب أفلوطين من أكثر مذاهب تلك الفلسفة غموضاً وافتقاراً الى التحدد . فالمشكلة الكبرى التى تواجه كل باحث يتناول فلسفة أفلوطين ، هى أنه فيلسوف يقع « على الحدود » أن جاز هذا التعبير . وكما تثير الحدود الجغرافية بين الدول مشكلات دائمة فى ميدان السياسة ، فكذلك تثير الحدود الفكرية بين المذاهب والعصور مشكلات دائمة فى ميدان الفلسفة . فأفلوطين ، ومعه المدرسة الأفلاطونية المحدثه ، التى كان أهم شخصياتها ، يمثل نهاية التفكير الفلسفى القديم ، ويؤذن بداية فترة أخرى من فترات تاريخ الفلسفة يندمج فيها الدين بالتفكير العقلى الى أقصى حد . واسم أفلوطين يرتبط باسم « مدينة الاسكندرية » وكانت بدورها نقطة التقاء بين حضارتين كبيرتين : اليونانية والشرقية . والروح التى سادت تفكير أفلوطين كانت فى نظر البعض فلسفية خالصة ، وعند البعض الآخر صوفية تأثرت بالمعتقد الشرقي . الى حد كبير . وفى كل هذه النواحي ، يرى المرء فى فلسفة أفلوطين وظروف حياته « نقطة التقاء » أو « بفرق طرق » . وفى كل وجه تنظر منه الى شخصيته ، تلمس أمامك اتجاهين يتنازعانه ، تستطيع أن تنسبه الى أى منهما وتجد لوجهة نظرك فى كل حالة مبررات مقنعة .

وليست تلك هى المشكلة الوحيدة التى يواجهها الباحث فى فلسفة أفلوطين ، بل تواجهه أيضاً مشكلة الأسلوب والكتابة . فأسلوب أفلوطين

غامض الى أبعد حد ، والأفكار فى نظره أهم بكثير من الكلمات التى تصاغ بها . ولم يكن أفلوطين حريصا على مراجعة ما يكتب أو ما يعلى ، وعلى وضعه فى الصيغة الملائمة . ثم انه لم يكن هو الذى رتب مؤلفاته ، وهى التساعيات الست ، على هذا النحو ، بل تولى ذلك الترتيب تلميذه فرفوروريوس ، تبعا لوجهة نظره الخاصة . وليس من المستبعد أن تكون لأفلوطين وجهة نظر مخالفة تماما ، لو كان هو الذى تولى ترتيب مقالاته ومؤلفاته .

ومن خلال هذه الصعاب ، قمنا بهذه الترجمة وهذه الدراسة للتساعية الرابعة من تساعيات أفلوطين . فأما الترجمة فقد حرصنا فيها على أن تكون قريبة من النص الأصيل بقدر الامكان ، مع عدم الاخلال بمقتضيات الأسلوب والعبارة العربية . وكان اعتمادنا الأكبر على نشرة « برييه E. Bréhier » وترجمته فى سلسلة Guillaume Budé وقد ظهرت فى باريس سنة ١٩٢٧ . ويمتاز نشره لهذه التساعية - وغيرها من تساعيات أفلوطين - بأنه خلاصة لأهم النشرات التى ظهرت من قبل ، مثل نشرة « كرويتسر وموزر Creuzer and Moser » فى باريس (١٨٣٥) ، ونشرة « كيرشهوف Kirchhoff » فى لىتسج (١٨٥٦) ، ونشرة مولر Müller فى برلين (١٨٧٨) ونشرة فولكمان Volkmann فى لىتسج (١٨٨٣) . كما أن ترجمة « برييه » تمتاز بتقيدها بالنص الى حد بعيد ، حتى كان ذلك يتم - فى بعض الأحيان - على حساب جمال العبارة وسلاستها ، بعكس الترجمات الأخرى التى آثرت جانب الترابط فى الأسلوب على التقييد الدقيق بالنص ، مثل ترجمة « بوييه Bouillet » (باريس ١٨٥٧ - ١٨٦٠) ، والترجمة الانجليزية التى قام بها « ستيفن ماكينا S. Mackenna » (١٩٢٦) . وفى هذه الترجمة الأخيرة بوجه خاص ، نجد المترجم يحرص على أن يأتى بعبارات متماسكة ، ويهتم بوحدة الاستدلال وترابطه . ورغم أن هذا الأسلوب يرضى القارىء

ويريحه دائماً ، فإن هذه الراحة كثيراً ما كانت على حساب دقة التمسك بالأصل ، لافراطه فى التأويل •

وأما عن الدراسة الطويلة التى مهدنا بها لهذه الترجمة ، فلها مبرراتها العديدة • فمن المحال أن يكتب الباحث مقدمة للتساعية الرابعة وحدها ، دون أن يتعرض لباقي نواحي مذهب أفلوطين ، خاصة لأن التقسيم الى تساعيات - كما هو معروف - لم يكن من عمل أفلوطين ذاته • ثم أن هذه التساعية تبحث - خلال معظم أجزائها - فى موضوع النفس • والنفس عند أفلوطين تحتل موقعاً وسطاً بين العالم المعقول والعالم المحسوس ، أو هى آخر العقولات ومن بعدها تبدأ المحسوسات • واذن فطبيعتها لا تفهم الا اذا ألمنا بالعالم المعقول والمحسوس معاً ، وهذا يقتضى دراسة لكل نواحي فلسفة أفلوطين •

واذن فقد كان من الضروري أن نتحدث فى الدراسة عن فلسفة أفلوطين العامة من ناحية ، وعن التساعية الرابعة بوجه خاص من ناحية أخرى . لهذا قسمنا الدراسة الى جزئين : الأول عام يتناول أفلوطين وفلسفته ، والثانى - وهو القسم الأكبر - خاص بالتساعية الرابعة •

أما الدراسة العامة ، فقد بحثنا فيها موضوعات تمهيدية مثل حياة أفلوطين والأصول التى تفرعت منها فلسفته ، ولخصنا مذهب الفلسفى العام ، مع اشارة خاصة الى تزعته الصوفية • كما حرصنا على أن نوضح فى هذه الدراسة نقطة لها أهميتها الخاصة : وأعنى بها مدى انتساب أفلوطين الى الاسكندرية بوصفها وطناً روحياً له ، وتأثير بيئة الاسكندرية الثقافية على اتجاهه الفلسفى العام ، وألحقنا هذه الدراسة بالفصل الذى بحثنا فيه « أصول فلسفة أفلوطين » •

وأما الدراسة الخاصة ، فتبدأ بالكلام عن التساعية الرابعة من حيث ترتيبها وتبويبها ، ثم تصنف المشكلات الخاصة التى تعرضت لها هذه

التساعية ، وتناول كلاً منها على حدة : فتبدأ بالعالم الطبيعي والكونيات
ثم مشكلة ماهية النفس بوجه عام ، وتليها النفس الكلية ، ثم النفس
الفردية من حيث هبوطها الى البدن وعلاقتها به ، ثم قوى النفس ،
وخلود النفس ، ويلى ذلك تعليق على بعض المصطلحات التى استخدمها
أفلوطين فى هذه التساعية على نحو يخالف به مألوف ما عرف فى تاريخ
الفلسفة ، مع اشارة الى الدور الذى تحتله الأساطير فى فلسفته . وآخر
الموضوعات التى تعالجها هذه الدراسة المقارنة بين التساعية الرابعة وبين
كتاب الربوبية ، أو الأثولوجيا ، الذى كانت له فى الفكر العربى أهمية
كبيرة ، والذى استخلصت فيه من هذه التساعية أجزاء عديدة أوضحناها
فى نهاية البحث .

وبهذه الدراسة الطويلة ، نمهد لترجمة التساعية الرابعة لأفلوطين
الى العربية ، آملين أن نكون فى المقدمة والترجمة والتعليقات قد أوضحنا
هذا الجانب الهام من جوانب فلسفة أفلوطين ، وأعنى به البحث فى النفس ،
وأن يحتل هذا المجهود المتواضع مكانه بين الأبحاث التى تنقل الى قراء
العربية روائع ذلك التراث العلى الضخم الذى خلفه للانسانية فلاسفة
اليونان .

دراسة عامة

أفلوطين — حياته ومذهبه الفلسفي

أصول فلسفة أفلوطين

مدرسة الإسكندرية

تتضارب الآراء بين الباحثين الى حد بعيد عند بحث أصول فلسفة أفلوطين : فمنهم من يحاول أن يرد كل فكرة له الى أصول في الفلسفات أو العقائد السابقة ، ويرى أنها كانت فلسفة تلفيقية بحت . ومنهم من ينكر ذلك ، ويؤكد أن فلسفته كانت أصيلة كل الأصالة . كما يرى البعض في فلسفته اتجاهاً دينياً صوفياً غريباً عن التيار العقلي الذي سار فيه التفكير اليوناني ، بينما يجزم البعض الآخر بأن فلسفته كانت يونانية خالصة ، وبأن نظراته العقلية كانت أمثلة للعقيدة اليونانية ، وأن المؤثرات الخارجية لم تؤثر الا على بعض التفاصيل الجزئية لمذهبه ، أما الاتجاه العام لأفكاره فيوناني شأنه شأن أفلاطون وأرسطو .

ولكى نصل الى حل لهذه المشكلة ، وتذكر الى أي مدى تأثر أفلوطين بتيارات فلسفية سابقة ، وبالديانات والعقائد السائدة في عصره ، ومن أين تبدأ أصالته (وتلك في الحق مشكلة لا غنى عن التعرض لها بالنسبة الى كل من يتناول بالبحث موضوعاً من موضوعات فلسفة أفلوطين) ، ينبغي علينا أن ندرس الأصول التي يمكن أن يكون قد تأثر بها ، وتلمس أوجه الشبه والخلاف بين تفكيره وتعاليم كل من هذه الأصول ، حتى يتسنى لنا في النهاية أن نضع الحد الفاصل بين المؤثرات التي طرأت على فلسفته ، وبين النواحي الأصيلة في تلك الفلسفة .

أول فيلسوف يقفز اسمه الى المخيلة عند البحث في أصول تفكير

أفلوطين ، مؤسس الأفلاطونية المجددة ، هو أفلاطون • ولن يمارى أحد في أن تعاليم أفلاطون كان لها أكبر الأثر على فيلسوفنا هذا ، حتى أكد هو في كثير من الأحيان أنه انما يفكر بوحى أفلاطون ، وأن أفلاطون قد سبقه في كل ما أتى به • والحق أن هذا التشابه بينهما ليظهر جلياً حين ندرك أن كثيراً مما نسب الى أفلاطون قد نسب أيضاً الى أفلوطين • فمما يقال عن أفلوطين أنه قد تأثر بالروح الشرقية الى حد بعيد ، وأن فلسفته كانت نذيراً بانتهاء عهد الفكر اليوناني وبدء تغلغل الدين في الفلسفة العامة وقضاائه عليها • وهذا بعينه ما يقوله الكثيرون عن أفلاطون : فيثتسه وروده Rhode يؤكدان أن فلسفته كانت انحرافاً عن التيار العام للتفكير اليوناني ، تتمثل فيها نزعة زاهدة بعيدة عن هذا العالم ، لا نجدها في معظم فلاسفة اليونان الآخرين • وسواء أصبح هذه الاتهام أم لم يصح ، فالهم أنه يوجه الى كلا الفيلسوفين معاً ، مما يؤكد قوة التشابه بينهما •

وإذا كان أفلوطين قد نظر الى فلسفته على أنها تجديد لفلسفة أفلاطون ، فقد ترتب على ذلك أن اختلطت نظريات أفلاطون الأصلية بأراء أفلوطين في نظر مؤرخي الفلسفة حتى أوائل القرن التاسع عشر • ولم تبدأ محاولة فهم أفلاطون فهماً مستقلاً لا تشوبه شائبة الا بعد أن قام « شليرماجر Schleiermacher » بتفسير مؤلفات أفلاطون وترجمتها ، وقام « بتمان وهيندروف Buttmann and Heindorf » بنشرها نشرًا دقيقاً ، فكان من نتيجة ذلك كله أن نظر الى أفلاطون نظرة مستمدة من بيئته الأصلية ، لا من خلال التطورات التالية لمذهبه - أو من خلال الأفلاطونية المجددة على الأخص - كما كان يحدث من قبل^(١) •

ولقد نقد أفلوطين المذهب الرواقى في كثير من المواضع ، ولخص موقفه منه في المقال السابع من التساعية الرابعة التي هي موضوع بحثنا ،

E. Hoffmann : Platon. Zurich (Artemis-Verlag), 1950, S. 29.

(١)

وسنعرض لهذا النقد فيما بعد بالتفصيل^(١) . ولكن الواقع أنه قد تأثر بالفلسفة الرواقية تأثراً محسوساً ، وإن يكن قد أظهر لها الخلاف على الدوام . فبينما ينقد النزعة المادية الرواقية نقداً عنيفاً ، نراه قد تأثر منها بفكرة وحدة الوجود الدينامية ، أى القول أن القوى الإلهية الحية تتغلغل في الطبيعة بأسرها^(٢) كما تبين من أبحاثه الطبيعية قوة سيطرة التفكير الرواقى على عقله .

وقد يكون من العجيب حقاً أن يتأثر فيلسوف بتعاليم متعارضة كتعاليم أفلاطون والرواقية . ولكن العجب يزول إذا أدركنا أن أفلوطين لم يتلق التعاليم الأفلاطونية عن مبتكرها مباشرة ، بل نقل إليه المذهب الأفلاطونى بعد أن مر بأطوار عديدة خلال الخمسمائة عام التى تفصل بين الفيلسوفين ، بحيث مهدت التعديلات التى طرأت على ذلك المذهب خلال تطوره الطويل ، مهدت لاندماجه بمذهب مغاير له كالرواقية . فالأفلاطونية كما حددت فى القرن السابق على المسيح وفى القرنين التالين له ، كانت تقترن بقدر غير قليل من تعاليم أرسطو ، وكان لكبير شراح أرسطو ، وهو الاسكندر الافروديسى ، الذى عاش حوالى سنة ٢٠٠ ميلادية ، تأثير كبير على أفلوطين . ولا شك أن امتزاج التراث الأفلاطونى بتعاليم أرسطو كفىل بتضيق شقة الخلاف بين الأفلاطونية والرواقية ، لأن مذهب أرسطو - وهو أكثر عينية - أقرب ، على أى حال ، الى الرواقية من مذهب أفلاطون .

ثم إن الرواقية بدورها قد خففت من غلواتها كثيراً فى الفترة الأخيرة ، وأخذت التعاليم الإنسانية تتغلغل فيها ، واستبعدت كثيراً من الآراء

(١) انظر ص ٨٧ - ٩٢ من هذا البحث .

(٢) W.R. Inge : « Neo-Platonism ». Article in : « Encycl. of Religion and Ethics », J. Hastings.

المادية المتطرفة التي كان يقول بها الرواقيون الأوائل ، فنجم عن ذلك أن ازدادت تعاليمها اقتراباً من الأفلاطونية ، أو على الأقل لم يعد بينهما ذلك التعارض الصارخ الذي كان موجوداً من قبل^(١) . وليس أدل على ذلك من أنا نجد رواقياً مثل « بوزيدونيوس Posidonius » الذي عاش ما بين القرنين الثاني والأول ق. م. ، يقتبس نظريات أفلاطونية عديدة كالقسيم الثلاثي للنفس ويقول بفيض الجزء العاقل من النفس ، أي المبدأ المدبر لها ، من الجوهر الالهي ، ثم يعودته إلى ذلك الجوهر مرة أخرى ، وليس من شك في أن بوزيدونيوس كان من أهم الشخصيات التي ساعدت على نقل التعاليم الرواقية إلى مدرسة أفلاطون ، ومن ثم إلى أفلوطين : فعنده نجد تلك النظرة إلى العالم على أنه كائن عضوي كامل يجمع بين أجزائه التعاطف^(٢) ، كما أوضح بجلاء أن الإنسان حلقة اتصال بين عالين ، عالم أعلى وعالم أدنى ، وهي فكرة كانت لها أهمية كبرى عند أفلوطين .

على أن الأفلاطونية ان كانت قد اتجهت في جانب معين اتجاهاً جعل من الممكن التقريب بينها وبين الرواقية ، فإنها في جانب آخر قد اتجهت اتجاهاً دينياً أدى إلى امتزاجها بفلسفات تمثل فيها عناصر غريبة عن الاتجاه الأصلي للفكر اليوناني . ولقد كان في حياة أفلاطون ذاته ما ينسب بهذا الاتجاه الذي مستخذه الأكاديمية من بعده . ففي أواخر حياته بدأ ميله إلى الدين يشتد ، وازداد تعلقه بالتعاليم الأورفية والفيثاغورية ، وكان الاتجاه العام في مذهبه يرمي إلى زيادة الاهتمام بمسائل الدين والأخلاق ، والنزوع إلى حياة شبه صوفية ، مما أدى إلى ظهور التيارات الفلسفية الأخيرة التي نرى فيها لمحات صوفية قوية ، ونلمس تغليب ما فوق المحسوس على العالم الواقعي بشكل واضح .

(١) A.H. Armstrong : An Introduction to Ancient Phil., London, 2nd ed., 1949, p. 142.

(٢) انظر هذا المصطلح ص ١٤٧ .

وكانت التعاليم الفيثاغورية المحدثه تؤدي الى نفس الاتجاه . فبينما اختفت المدرسة الفيثاغورية ، من حيث هي فلسفة ، منذ القرن الرابع ق.م . ، نراها قد ظلت طويلاً بعد ذلك على صورة هيئة دينية لها تعاليمها . وكان من أهم هذه التعاليم ، أن المسافة بين السماء والأرض تحتشد بأرواح خفية يمكننا عند الاهابة بها أن ندعها تتباً بالمستقبل وتسدى النصح – وهي فكرة سنرى لها فيما بعد صدى عند أفلوطين . وكانت النزعة الغالبة على أنصار الفيثاغورية الجديدة هي النزعة التلقيفية، فجمعوا كثيراً من تعاليم أفلاطون وأرسطو والرواقية ونسبوها الى فيثاغورس ، وقالوا ان الله عال على العالم وكامن فيه في نفس الوقت ، وكانوا في ذلك موفقين بين رأى أفلاطون ورأى الرواقية ، كما ظهرت لديهم فكرة نفس العالم، وهي فكرة قال بها أفلاطون وأرسطو والرواقية. وأهم من ذلك كله طريقتهم في تصفية النفس وتطهيرها ، وهي طريقة تشترك فيها الفيثاغورية مع كثير من المذاهب الصوفية . فعندهم أن حياة النفس في هذا العالم انما هي تهيئة واعداد للخلود ، ولن يكون خلاصنا الا بتحرير النفس من ارتباطها بكل ما في هذا العالم ، وتمكينها من الصعود الى العالم الروحي الأعلى .

ومن الأصول الهامة التي يرد ذكرها دائماً مع الفيثاغورية ، الأورفية . ويذهب بعض الباحثين الى أن ترتيب تساعيات أفلوطين الست ، يطابق الأسرار الأورفية ، بحيث تناظر كل تساعية مرحلة معينة من مراحل السلوك الذي تصعد به النفس تدريجياً حتى تتحد بالله . ففي التساعية الأولى يتحدث أفلوطين عن تطهر النفس ، وفي الأخيرة يتحدث عن اتحادها مع المبدأ الأول ، وفي التساعيات الوسطى يتحدث عن الصعود التدريجي^(١) . ولكن اذا كان هذا الرأى صحيحاً فأقصى ما يدل

(١) E. Krakowski : Plotin et le paganisme religieux, Paris, 1933, p. 72.

عليه هو تأثير فورفوريوس ، لا أفلوطين ذاته ، بتعاليم الأورفية ، لأن الأول هو الذى رتب التساعيات على هذا النحو .

ومن المفكرين الذين يرد ذكرهم بصدد الكلام عن أصول فلسفة أفلوطين ، فيلون اليهودي . والاتجاه العام لديه هو المزج بين عقيدة العهد القديم والفلسفة اليونانية ، مع ميل الى الجانب الأخير . على أن تأثيره بالعقيدة اليهودية يظهر جليا فى تغليب الوحي الالهى على العقل ، وتأكيده - مع الأديان - أن الموجود الأول يعلو على كل فهم وتعقل . وهكذا كان المبدأ الأول عنده - كما كان عند أفلوطين - فوق العقل ، ويليه «اللوجوس» الذى يتوسط بين الاله الأعلى وبين العالم المادى . وينطوى اللوجوس على المثل أو المبادئ التى يكون منها العالم المحسوس . وهكذا أتى فيلون بتفسير لأفلاطون لم يكن يرضى به الكثيرون من شراحه ، وإن كان أفلوطين قد اتفق معه فيما بعد على هذا التفسير ، وأقر وضع المثل الأفلاطونية ، فى العقل الأول . على أن المثل أو النماذج التى ينطوى عليها العقل الالهى قد امتزجت عند فيلون بالملائكة والجن ، الذين هم وسائط الهية تملأ المسافة بين الله وبين العالم المحسوس . فالله ، فى رأيه ، لا يؤثر فى العالم المحسوس الا عن طريق هذه الوسائط . وفى فكرة الوسائط هذه شبه قوى مع تعاليم أفلوطين . بل انه ليستخدم تشبيها يتردد كثيرا لدى أفلوطين ، وهو تشبيه النور . فهو يتحدث عن نور واحد ينبع من المقر الالهى ، ويمتد امتدادا لا متناهيا حتى أطراف العالم ، بحيث يكون الله بمثابة الشمس للعالم . وقد انتهى تفكير فيلون بدوره الى نوع من الصوفية ، فما يهدف اليه فى آخر الأمر هو نوع من الاتحاد مع الله ، وهوية صوفية مع الموجود الأول تصحبها سلبية تامة من جانب الانسان .

ويستبعد « ريفو Rivaud » أن يكون مصدر هذه الأفكار عند فيلون هو تفسير لنصوص الديانة اليهودية ، ويرجح أنه قد اهتدى الى

نصوص المفسرين القدماء لمحاورة « طيماوس » ، ونصوص الرواقين
والمشائين ، وصاغ منها كلها فلسفته^(١) ، وان كنا لا نستطيع رغم ذلك
أن نتلمس لديه مذهباً واحداً متماسكاً .

ولا شك أن المرء يلتمس في كل ما سبق شبهة واضحة بين آراء
فيلون وأفلوطين . ولكن هل تأثر أفلوطين تأثراً مباشراً بأفكار فيلسوف
الاسكندرية اليهودي ؟ الواقع أنه ليس هناك أى دليل تاريخي على وجود
مثل هذا التأثير المباشر ، وإنما يرى « هويتكر Whittaker » أن أفلوطين
إنما استمد آراءه من مصادر هي بعينها تلك التي استمد منها فيلون
آراءه ، أى أن الاثنين معاً قد تأثرا بمصادر واحدة أو متشابهة^(٢) .
وعلى أى حال ، فما دامت الأفلاطونية المحدثه قد نشأت في الاسكندرية ،
وما دامت فلسفة فيلون قد ازدهرت في تلك المدينة ، ففي وسعنا أن
نقول ان الأقطاب الأولين للأفلاطونية المحدثه قد عرفوا تلك الفلسفة
اليهودية ، وان يكن الجزم بوجود تأثير مباشر لفيلون على أفلوطين
مستحيلاً .

ولقد رأينا تفكير فيلون يتميز قبل كل شيء بأنه جعل للمبدأ الأول
مكانة تعلو على العقل ، ولا تحددها معرفة ولا وصف . ومثل هذه الفكرة
— التي أكدها أفلوطين فيما بعد — قد ترددت لدى فيلسوف آخر من
الجيل الفلسفي السابق على أفلوطين ، وهو نوميونيوس Numenius و
الذي عاش في حوالي النصف الآخر من القرن الثاني الميلادي . فقد نزه
الاله الأعلى حتى عن الخلق ، وجعل الخلق من شأن « الاله الثاني » ، أو
الصانع (الديمورج) ، الذي هو القوة الفعالة في هذا العالم ، وحلقة
الاتصال بين الاله الأعلى وبين عالم الظواهر . أى أن من طبيعة ذلك

(١) A. Rivaud : Histoire de la philosophie, tome I, Paris, 1948, p. 482.

(٢) T. Whittaker : The Neo-Platonists, 2nd ed., Cambridge, 1928, p. 36.

الاله الثاني أن يتصل بالعالم الروحي بماهيته ، وبالعالم الظاهري بفاعليته .
لأنه يستمد من الأول ماهيته ويمارس على الثاني فعله . وعلى ذلك
فلوجود عنده درجات ثلاث ، يحتل أوسطها ذلك الاله الثاني ، الذي
يصل بين الاله الأعلى وعالم الظواهر .

وبينما لم يكن في وسع الباحث أن يجزم بوجود أى تأثير مباشر
لفيلون على أفلوطين ، نجد تأثير نوميونيوس عليه أمراً مسلماً به . ففي
مدرسة أفلوطين كانت تقرأ نصوص نوميونيوس وتشرح . ولقد لاحظ
المعاصرون لأفلوطين أوجه تشابه عديدة بينهما ، فاتهموه بانتحال آرائه ،
مما اضطر أميليوس Amelius تلميذ أفلوطين ، الى أن يدافع عن
أستاذه بكتابة رسالة يثبت فيها أصالة أفكاره ، ويدفع عنه تهمة انتحال
آراء نوميونيوس . وعلى أية حال فتأثر أفلوطين به أمر لا ينكر ، وخاصة
إذا أدركنا أنه عاش وياها في نفس البيئة العقلية وهي بيئة الاسكندرية ،
وأنه يرمى بتعاليمه الى تحقيق نفس الهدف الذي أصبح مقصد فلاسفة
ذلك الحين ، وهو طنأينية الروح وسكينة القلب ، قبل كل اقتناع عقلي .

والكلام عن نوميونيوس يؤدي بنا الى الفيلسوف الذي تتلمذ عليه
أفلوطين مباشرة وهو أمونيوس ساكاس Ammonius Saccas والواقع
أن من أصعب الأمور أن يهتدى المرء الى تعاليم محددة لهذا الفيلسوف
الاسكندري ، من كتاب تأخروا عنه الى حد لا يسمح لنا بالقول انهم قد
اذ أنه لم يخلف لنا مؤلفات مكتوبة ، ولم ترد الينا شواهد عن مذهبه الا
من كتاب تأخروا عنه الى حد لا يسمح لنا بالقول انهم قد عرفوا أفكاره
معرفة كافية - ومن هؤلاء نيميزيوس Nemesius الذي كان
مسيحياً وتحدث عن تعاليمه في كتاب أسماه « في الطبيعة البشرية
De natura hominis » ، فحاول أن يستغل تعاليم أمونيوس ليثبت بها فكرة
مسيحية ، هي فكرة وحدة الطبيعة الالهية والانسانية في شخص

المسيح^(١) . وتلك كما نرى آراء متأخرة يصعب أن نستخلص منها الأفكار الحقيقية لأمونيوس ساكاس .

وقد روى فرفور يوس أن أمونيوس ولد مسيحيا ، ولكنه ارتد الى الوثنية عندما تفرغ للفلسفة . واذا كنا لا ندري عن تعاليم أمونيوس شيئا محددا ، فإنا نعلم على الأقل أن تعاليمه كانت روحية أكثر منها عقلية . فقد كان هدفه ، قبل كل شيء ، هو أن يلقي تلاميذه طريقة روحية سامية في السلوك . وذلك يقتضي أن يكون له عدد محدود من التلاميذ ، ومن هنا قيل انه أخذ عهدا على تلاميذه الثلاثة : أفلوطين وأوريجين Origen وهيرنيوس Herenius أن يكتموا أسرار تعاليمه خلال فترة معينة ، وبالفعل لم يبدأ أفلوطين في الكتابة الا بعد عشر سنوات . فإذا صحت هذه الرواية (وان كان تسلر Zeller يشك في صحتها) لأمكننا أن نحلل بها عدم امكان اهتدائنا الى تعاليم محددة لأمونيوس . كما أن في وسعنا أن نستدل منها على أن تعاليم أمونيوس لم تكن عقلية خالصة ، كالمذاهب الفلسفية اليونانية الكبرى ، وانما كانت تهدف الى تحويل الآراء المستمدة من بقية المدارس الى طرق للسلوك الروحي ، وهي صفة يشترك فيها - الى حد ما - مع أفلوطين^(٢) . ويمكننا أيضا أن نحلل - على هذا الأساس - السبب الذي من أجله ظل أفلوطين يتلقى العلم على يديه أكثر من عشر سنوات . إذ أن التدريب على طريقة السلوك الروحي يقتضي المرور بمراحل طويلة بطيئة ، أما التعاليم العقلية فتلقن مباشرة ، ولا تحتاج الى وقت طويل .

ومن ناحية آراء أمونيوس الفلسفية ، فالمعروف عنه أنه قد حاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو . فاذا علمنا أن صفة التوفيق بين هذين

(١) Ravaisson : Essai sur la métaphysique d'Aristote, Paris, 1846, tome II, p. 374.

Bréhier : Introduction, 1ère Ennéade, Paris, 1924, p. IV. (٢)

الفيلسوفين كانت تتكرر كثيرا لدى أفلوطين ، فقد يداخلنا شك في مدى أصالة هذا الأخير . غير أن هذا التوفيق كان في الواقع سمة العصر كله ، وكانت الأفلاطونية المتوسطة بدورها تسير في هذا الطريق^(١) . لهذا فليس لنا أن نظل طويلا على الشك في أن يكون أفلوطين قد اقتبس تعاليم أستاذه في التساقيات ، وانما الذي لا نعلمه هو مدى ما يدين به لأستاذه في مؤلفاته - غير أن أفلوطين كان بشهادة جميع تلاميذه مفكراً أصيلاً ... وعلى أية حال فلن يمنع هذا من أن نقر بفضل أمونيوس وعبقريته ، التي تشهد بها قدرته على استبقاء ذهن قوى كذهن أفلوطين طوال هذه المدة .

وهكذا انتقلنا بالتدريج من الفلاسفة الذين يمكن أن يكون أفلوطين قد تأثر بهم ، حتى اتهمنا الى أستاذه المباشر الذي عاش معه في عصره . ولا بد لنا من أجل اكمال الصورة التي نرسمها للمؤثرات المختلفة على تفكيره أن نلم بالبيئة العقلية التي عاش فيها أفلوطين ، وأن نحدد مدى تأثير انتمائه الى مدينة الاسكندرية على تفكيره . وحين ندرك الى أي حد يمكننا أن نعد أفلوطين واحداً من فلاسفة الاسكندرية ، نكون في الوقت ذاته قد أجبنا عن السؤال : هل كان تفكير أفلوطين يونانيا أم شرقياً ؟ .

مدرسة الاسكندرية :

يطلق اسم مدرسة الاسكندرية على ذلك التيار الفلسفي الذي ارتبطت منشأته بمدينة الاسكندرية ، والذي كانت أهم الأسماء فيه هي أمونيوس وأفلوطين وبرقلس . ورغم أن المقصود من هذه التسمية في الأصل هو التحديد المكاني فحسب ، فقد أصبحت تعني التحديد المذهبي أيضاً ، بدليل أن كثيراً من الفلاسفة الذين لم يعيشوا في الاسكندرية سوى فترة ضئيلة ، ينسبون اليها .

Armstrong : Introduction, p. 177.

(1)

ولقد أدت هذه التسمية الى مظهرين من مظاهر الخلط : الأول هو الخلط بين اسم « مدرسة الاسكندرية » واسم « الأفلاطونية المجددة » . فهل الأصح أن يرتبط اسم هذا المذهب الفلسفي باسم المدينة التي ظهرت بوادره منها ، وهل لهذه التسمية مبرراتها العقلية والتاريخية ، كما تفترض تلك المؤلفات التي تشير كلها الى « مدرسة الاسكندرية » حين تتحدث عن الأفلاطونية المجددة ، مثل كتب Barthélémy Saint-Hilaire Vacherot, J. Simon, Matter الذين منسحين الى دراساتهم خلال هذا البحث ، أم أن الأصح أن نلجأ الى الأصل الفلسفي اليوناني ، فنسميها بالأفلاطونية المجددة ؟ الواقع أن الاجابة عن هذا السؤال لا تبسر الا بعد حل مشكلة التأثير الشرقي أو اليوناني على تلك المدرسة ، وعلى أفلوطين بوجه خاص . ولما كانت تلك هي المشكلة التي يعالجها هذا الفصل بأكمله ، فنسرجىء الاجابة عن هذا السؤال الى ما بعد .

والمظهر الآخر من مظاهر الخلط ، وهو الذي يعنينا الآن ، هو عدم التفرقة بين مدرسة الاسكندرية من حيث هي مدرسة فلسفية ، وبين متحف الاسكندرية أو معهدا (le musée) . فبعض الباحثين ، مثل Matter لم يفرق بين الاثنين ، بحيث جعل من المدرسة الفلسفية في الاسكندرية فرعاً من فروع الدراسات التي ظهرت بالمتحف ، بل أقل هذه الفروع أهمية^(١) . ففي كتابه الضخم الذي ألفه عن مدرسة الاسكندرية ، يستعرض مختلف مظاهر نشاط المتحف في اتجاهه العلمي ، من رياضة وفلك وجغرافيا وتاريخ ولغة وموسيقى ، ثم يلحق بهذه العلوم الدراسة الفلسفية في المجلد الثالث من الكتاب ، ويؤكد أن المدرسة قد توقفت في بقية العلوم منذ وقت مبكر ، « أما الفلسفة فلم ترتفع مكانتها فيها الا من القرن الثاني على يد أمونيوس ساكاس »^(٢) .

M. Matter : Histoire de l'école d'Alexandrie, 2ème éd., Paris, 1840, (١)
vol. III, p. 160.

Ibid., p. 153. (٢)

ولكى ندرك كيف كان هذا الرأي ينطوى على خلط واضح، وكيف أن التفكير الفلسفى فى الاسكندرية قد نشأ مستقلا عن المتحف، فعلينا أن نوضح الظروف التى أسس فيها هذا المتحف، والغرض الذى أنشئ من أجله. فعندما أصبحت مصر دولة منفصلة تحت حكم البطالمة، بعد تفكك امبراطورية الاسكندر أراد بطليموس الأول أن يحيط نفسه بجو يونانى فى كل شئ، فاستقدم العلماء والفنانين والأدباء، وأنشأ مكتبة الاسكندرية ومتحفها. وكان المتحف مبعجا للعلماء، ينفق عليهم الحاكم بسخاء، مع تركه لهم كل الحرية فى أبحاثهم، ومن هنا تنوعت هذه الأبحاث الى أقصى حد، وانتظمت كل العلوم والفنون والآداب المعروفة فى ذلك العصر. ولم تكن هناك روح واحدة أو فكرة مركزية تسود هذه الأبحاث، ولذا كان الأصح أن يعد مبعجا علميا لا مدرسة. والشئ الوحيد الذى كان يجمع بين كل اتجاهاته المتباينة، هو احتفاظه مخلصا بالروح اليونانية فى بلد شرقى، ومقاومته لكل المؤثرات المحيطة به، وانعزاله التام - فى مبدأ الأمر على الأقل - عن كل التيارات الفكرية المحيطة به، كاليهودية أو جماعات الغنوص. فالمتحف كان اذن عبارة عن يونان صناعية استنبتت فى أرض أخرى، وظلت محتفظة بعبادات وروح أصلها الأول^(١).

ولا شك أن علماء المتحف لم يحاولوا أن يمتزجوا بسكان البلاد الأصليين - غافلين عن حضارتهم العريقة - كما أن هؤلاء من جانبهم قد انطوا على أنفسهم، ولم يطرأ عليهم أى نوع من التأثير بهذه الأفكار الجديدة، فظل الشعب محتفظا بتقاليد وأفكاره الخاصة، التى كان يراها أعرق وأقدم من التعاليم الجديدة. وكان التياران يقفان جنبا الى جنب دون أن يمتزجا فى كل أنحاء البلاد، وخاصة فى الاسكندرية. وظل السكان الأصليون يشعرون بأنهم شعب مختل، أما اليونانيون فقد ميزوا أنفسهم

J. Simon : Histoire de l'école d'Alexandrie, Paris, 1845, tome I, (١)
p. 186.

عن أهل مصر ، واحتكروا لأنفسهم الثقافة الرفيعة والمناصب الكبرى • وحين حدث الاختلاط فيما بعد كان بطيئا الى حد بعيد ، ولم يحاول المصريون أن يتصلوا بالثقافة اليونانية مباشرة ، بل توسط في ذلك التفكير اليهودي ، الذي كان من قبل قد اصطبغ بصبغة يونانية في مراكزه الأصلية ، مثل جوديا • وهكذا كان يهود الاسكندرية – كما قال كراكوفسكي – يقومون بالوساطة العقلية بين شعبها الشرقي ومحتليها اليونانيين ، مثلما كانوا يقومون دائما بالوساطة التجارية^(١) •

وعلى الرغم من أن المكانة الكبرى التي اكتسبتها الاسكندرية في ميدان العلم والثقافة كانت في مبدأ الأمر راجعة الى كونها عاصمة البطالة ، فإن هذه المكانة لم تنزع بعد الفتح الروماني على الاطلاق • فقد كانت الاسكندرية عاملا هاما من عوامل صبح حضارة الرومان – في بعض نواحيها – بصبغة شرقية • وطبيعي أن يتم تأثر امبراطورية تسودها الحروب الدائمة مع الشرق ، ولها معه علاقات تجارية واسعة ، وتجلب منه الرقيق – طبيعي أن يتم تأثر هذه الامبراطورية بأفكار الشرق في ميناء متوسط الموقع ، تلتقي فيه تيارات عديدة من الشرق والغرب •

وفي خلال الفتح الروماني بدأت التيارات الفلسفية تظهر واضحة في الاسكندرية ، وكانت في ظهورها مستقلة عن المتحف تمام الاستقلال • ويعترف فاشرو Vacherot أن المتحف كان – وقت ظهور أمونيوس ساساكس – في فترة من أتعس فتراته^(٢) • فمن المحال اذن أن نعزو انتعاش الحركة الفكرية في الاسكندرية اليه ، وانما كان ذلك راجعا الى أسباب خارجة عنه • وكل ما كان قد بقي من تأثير المتحف هو نوع من التعلق بالتراث اليوناني ، بحيث لم يكن من الممكن أن يظهر مفكر في الاسكندرية دون أن يتأثر بروح البحث اليوناني على نحو ما •

Krakowski : Plotin..., p. 35.

(١)

E. Vacherot : Histoire critique de l'école d'Alexandrie, vol. I, Paris, 1846, p. 341.

(٢)

أما القوة الخارجية التي دفعت الى هذا التفكير الفلسفى ، فيراها البعض فى تلك الروح الدينية التي علا صوتها فى الشرق فى ذلك الحين . فيجانب اليهودية التي ثبتت أقدامها وكانت لها مدارسها الخاصة فى الاسكندرية ، حرصت المسيحية على أن تنشر تعاليمها فى تلك المدينة التي كانت من قبل مركزا كبيرا من مراكز الديانات المضادة لها . ولم يكن من الممكن أن تقوم حركة فكرية تغفل المسيحية تماما . ووجد الناس فى تلك التيارات الجديدة ما يستهويهم ، بعد أن لم تعد لأبحاث المتحرف العلمية جاذبيتها للنفوس . فمهمة المدرسة الفلسفية فى الاسكندرية - تبعا لهذا الرأى - هى الجمع بين كل معتقدات وآراء العالم اليونانى والرومانى والشرقى ، وتوحيدها فى مذهب واحد ، يصلح لروح العصر الذى لم يعد يقنع بالبحث العلمى الخاص . ولكى يتسنى لنا أن نحكم على هذا الرأى بالصواب أو بالخطأ ، علينا أن نواجه المشكلة الأصلية التي تهمنى فى هذا المجال ، وهى الى أى حد تأثر أفلوطين بالروح الشرقية والى أى حد ظل يونانيا .

من المعروف أن أفلوطين قد عاش فترة قصيرة من حياته فى مدينة الاسكندرية وتأثر بأساتذتها وبمدارسها السابقة . فهل أثر الطابع الشرقى على تفكيره ، بحكم طبيعة الثقافة السائدة فى تلك المدينة التي تحتل الموقع الوسط بين الشرق والغرب - أم أنه ظل فيلسوفا يونانيا خالصا ؟

من الباحثين من يؤكد أهمية المؤثرات الشرقية فى تفكير أفلوطين، حتى يرى أنها لا تقل أهمية عن الأصول اليونانية فى مذهب (اذ أن أحداً لن يستطيع أن ينكر وجود هذا الأصل اليونانى على أية حال) . ومن أمثال هؤلاء الباحثين « فاشرو » الذى رأى أن أفلاطون ، وان كان فيلسوفا يتكلم اليونانية ، فان تفكيره لا يكشف عن أهم خصائص هذه الروح . فالعلاقة المميزة للتفكير اليونانى ، وهى روح الاعتدال والتناسق

la mesure, la proportion لا تظهر عنده على الإطلاق • وعلى العكس من ذلك ، كانت كتاباته تتصف بالحماسة ، وتزخر بالصور والتشبيهات ، وهى كلها علامات لروح جديدة كل الجدة^(١) • وان اعتراف أفلوطين باتسابه الى التراث الأفلاطونى انما هو دليل قوى على تأثيره بالروح الشرقية ، لأن الفيشاغورية والأورفية كان لهما دور كبير فى تكوين المذهب الأفلاطونى – والصلة بين هاتين المدرستين وبين التفكير الشرقى واضحة • ولنضف الى ذلك أن الشرق كان يسهل عليه دائما استيعاب المثالية الأفلاطونية من دون بقية المذاهب الفلسفية • فاذا أدركنا أن أفلوطين قد أضاف الى هذه المثالية ، الروح الصوفية التى كانت دائما هى الصفة المميزة للحياة الروحية فى الشرق ، لأمكنا أن ندرك مدى تأثيره بالروح الشرقية^(٢) •

ومن أهم البراهين التى تساق للدلالة على قوة المؤثرات الشرقية فى تفكير أفلوطين ، فكرة حضور الله ، أو بالأحرى قوة الله ، فى العالم عن طريق وسائط تملأ الهوة بينه وبين العالم ، وفكرة الوصول الى السعادة القصوى عن طريق الوحدة مع الله ، التى تعلو المعرفة العقلية • ولما كان الله فى نظر الديانات الشرقية – التى يفترض أن أفلوطين قد تأثر بها – يسمو على العالم المحسوس الى حد يستحيل معه على الانسان أن يصل اليه مباشرة ، فقد كان لا بد لكل فلسفة أثرت فيها هذه العقائد ، من أن تولى اهتماما كبيرا لفكرة الوسائط التى تتخذ عندها مظهرين : مظهرا خارجيا ، هو سلسلة الموجودات التى تتوسط بين الألوهية والعالم المحسوس ، كالعقول والنفوس والجن – ومظهرا ذاتيا باطنا ، هو تلك المراتب المختلفة فى التطهر ، التى تسلكها النفس لتتجه لتلقى الحكمة العليا • ومن هنا قيل ان فكرة الوسائط الالهية هى فى واقع الأمر توفيق

Ibid., p. 105.

(١)

Ibid., p. 113.

(٢)

بين النظرة اليونانية الى الله على أنه مجرد عال ، والنظرة الشرقية اليه على أنه مائل أمامنا في كل مكان . أما روح التصوف التي تكمن من وراء فكرة تطهر النفس للوصول الى الله ، فلا تحتاج في اثبات أصلها الشرقي الى دليل .

والرأي المضاد هو الذي يمثله « تسلر Zeller » ، خير تمثيل . ففي رأيه أن فلسفة أفلوطين انما كانت استمرارا للتيار الفلسفي اليوناني دون أي انحراف . فهو يرفض القول ان الشعور بحضور الله مباشرة في العالم هو صفة يتميز بها التفكير الشرقي ، لأن هذه الفكرة قد تمثلت أقوى ما تكون في فلسفات يونانية أصيلة ، مثل فلسفة اكسونوفان والرواقية . ولو بحثنا بدقة فيما تتميز به الديانات الشرقية في هذا الصدد ، لوجدناها أقرب الى القول بتعالى الله وتجرده عن كل ما في هذا العالم ، منها الى القول بحضوره الدائم فيه . وذلك واضح كل الوضوح في اليهودية ، وفي الديانات الطبيعية الشرقية . كما أن هذه الفكرة ذاتها ، أي علو الله عن كل حد ووصف ، كانت لها عند أفلاطون أهمية كبرى ، ومن الممكن أن يكون أفلوطين قد استمدّها منه . أما القول ان مراتب الوجود تقل كلما ازداد عن الماهية الأولى بعدا ، فذلك في الواقع فكرة كان لها عند أرسطو دور كبير ^(١) . وبالمثل يؤكد « رافيسون » أن المبادئ الثلاثة الأولى التي قال بها أفلوطين ترد كلها الى مذاهب يونانية خالصة . فالواحد عنده هو الله عند أفلاطون ، والعقل هو الله عند أرسطو ، أما النفس الكونية فهي العلة الأولى كما فهمه الرواقيون ^(٢) . وهكذا ينتهي أنصار هذا الرأي الى أن فلسفة أفلوطين ، بل الأفلاطونية المحدثه ، انما هي تطور طبيعي للتفكير اليوناني الحالص ، « فالأفلاطونية المحدثه هي ، من

E. Zeller : Die Philosophie der Griechen, IVe Auflage, Leipzig, (١١)
1903 ; IIIer Teil, 2e Abteilung, S. 87.

Ravaisson : Essai... tome II, 4e partie, chap. 3. (٢)

الوجهة التاريخية ، نقطة النهاية في الفلسفة اليونانية ، وهي قد استوعبت كل المدارس التي وجدت من قبل ، وتمثلت في ذاتها كل ما كان يوجد في عصرها من علم يوناني ، (١) .

هذان هما الرأيان المتطرفان اللذان يصادفهما الباحث بصدد أصول فلسفة أفلوطين ، ولكل منهما - كما رأينا - أسبابه ومبرراته . غير أن أول ما نلاحظه عليهما هو أن أحدهما يقلل من أهمية التراث اليوناني الذي تشبع به أفلوطين والذي كانت كل الطبقة المثقفة من اليونان في الاسكندرية تمسك به ، والآخر ينكر تماما حقيقة البيئة التي عاش فيها أفلوطين ، وينظر اليه على أنه فيلسوف قد انعزل تماما عن الجو الذي يحيط به ، وصم أذنيه عن صوت الفكر الشرقي الذي كان لا بد بالغا مسامحة .

والواقع أن ظروف العصر الذي عاش فيه أفلوطين قد تفسر ، الى حد ما ، اعتقاد هؤلاء الباحثين بأن أفلوطين قد تجاهل البيئة المحيطة به ، ولم يكن سوى مفكر يكمل سلسلة كبار الفلاسفة اليونانيين . ففي الوقت الذي ظهر فيه أفلوطين ، كانت الامبراطورية الرومانية تعاني انحلالا شديداً : فقد تحول الحكم بالتدريج الى الاستبداد والحكم المطلق ، واقرن بهذا الاستبداد اضطراب سياسي شديد ، فكان الأباطرة يتعاقبون على الحكم في فترات قصيرة ، وغالبا ما كانت حياتهم تنتهي بالموت قتلا . وتأثر سكان الامبراطورية بهذا الاضطراب السياسي ، فضلا عن تأثير الحروب والأوبئة العديدة ، فقل عددهم ، وساءت حالتهم . وكان الشعور العام الذي يسود تلك الفترة هو شعور السأم من الحياة *taedium vitae* (٢) . ومن

Zeller : Ibid., S. 473.

(١)

W.R. Inge : The Philosophy of Plotinus, 3rd ed., London, 1929, vol.

(٢)

I, p. 25.

هنا كان انصراف أفلوطين عن ذلك العصر المضطرب وتدوينه أفكاره وكأنه لا يعيش فيه على الإطلاق .

ولكن ، على الرغم من تجاهل أفلوطين لعصره المضطرب ، فهل يسوغ لنا هذا أن نعتقد بأنه لم يتأثر بالبيئة المحيطة به على الإطلاق ؟ ألم تكن نفس فكرة التخلي عن العالم المحسوس والانصراف عنه ، تعبيرا عن السأم الكامن في نفسه من الحياة السائدة ، وبالتالي تعبيرا عن تأثره بها ؟ الحق أن البحث العلمي لا يجب أن يفصل بين أى مفكر وبين عصره وظروف بيئته فصلا تاما . وإذا كان الفيلسوف ذاته ينكر هذا الأثر ، فيجب أن يدرك الباحث أنه لا بد قد تأثر دون وعى منه على الأقل . ومن المحال أن يعيش مفكر في نقطة التقاء الثقافتين اليونانية والشرقية ، وفي موضع تجمع الشعوب عن طريق التجارة والحروب ، دون أن تظهر في تفكيره خصائص التيارين معا. بل ان بعض الباحثين ، مثل كراكوفسكى يمد هذا الحكم حتى يشمل الأفلاطونية بأسرها . فمن المحال أن يفهم المرء الأفلاطونية المحدثه ان لم يتمثل في ذهنه نواحي النزعة العالمية التي كانت تسود الاسكندرية عندئذ (١) .

ولو أمعنا النظر في ظروف حياة أفلوطين ، فكيف نفسر حادثا هاما من حوادث حياته ، وهو رحيله مع الجيوش الرومانية في حملة الى الشرق ، ان لم يكن على أساس القول انه قد رغب في التزود من الحكمة الشرقية في مصادرها الأصلية ؟ وكيف نفسر ظهور المعتقدات الشائعة في عصره كالسحر والتنجيم ، في كتاباته ان لم يكن ذلك تأثرا منه بالروح السائدة في البيئة الشرقية التي كانت هي أصل هذه المعتقدات ؟

وهنا قد يقال ان اقامة أفلوطين في الاسكندرية لم تكن طويلة الى الحد الذي يسمح له بأن يتشبع بروح الثقافة الشائعة ، وأنه لم يبدأ في

Krakowski : Plotin..., p. 17.

(١)

عرض مذهبه الخاص الا بعد فترة طويلة ، خلال اقامته في روما • والرد على ذلك هو أن عقلية الفلسفة واتجاهه الفكرى العام ، كان قد تحدد منذ الفترة الطويلة التى تلمذ خلالها على أمونيوس سكاكس فى الاسكندرية ، وخاصة لأنه حين بدأت فترة التلمذ هذه ، كان قد بلغ سن النضوج العقلى •

وليس معنى هذا أننا تغلب المؤثرات الشرقية على المؤثرات اليونانية فى تفكير أفلوطين ، أو أننا نرمى الى القول بأن فلسفته قد غيرت اتجاه التفكير اليونانى فجأة ، واتجهت به وجهة شرقية مباغته • فليس أبعد عما نهدف اليه من هذا الرأى • وكل ما نود أن نقوله فى هذا الصدد هو أن انتماء أفلوطين فى الأصل الى الاسكندرية، التى كانت مدينة لها خصائصها الحضارية الخاصة ، لا بد قد أثر على تكوينه العقلى ، وجعل من المحال عليه أن يتجاهل أسس التفكير الشرقى المحيط به • ولم يكن ذلك انتقالا مفاجئا ، لأن التفكير اليونانى بأسره كان فى العصور المتأخرة يزداد تأثرا بالروح الشرقية تدريجا • بل ان خلفاء أفلوطين فى المدرسة الأفلاطونية المحدثه كانوا أوغل منه بكثير فى باب الانقياد للمعتقدات الشرقية • وعلى ذلك فنحن لا زلنا نرى الروح اليونانية واضحة الظهور فى فلسفة أفلوطين ، ولا زال أفلوطين فى نظرنا هو الوريث الشرعى لتفكير أفلاطون ، غير أن بين الفيلسوفين مسافة مكانية وبعد زمانى لا يمكن اغفاله ••• بينهما تيار عام يسير بالتدريج نحو الاهتمام بالحياة الروحية الباطنة ، ولا يحفل كثيرا بالأبحاث الطبيعية أو السياسية ••• وبينهما بيئة اختلطت فيها فلسفة اليونان بعقائد الشرق ، فكان لا بد أن يكون لها تأثيرها على الأذهان • أما الاطار الذى وضع فيه أفلوطين كل هذه المؤثرات ، فلا زال اطارا هلينيا فى الأغلب ، ولا زالت طريقة التفكير اليونانية تغلب عليه حتى فى أكثر نواحي تفكيره تأثرا بالروح الشرقية ، أى فى التصوف ، كما سنرى فيما بعد •

فاسم أفلوطين اذن لا زال من الأسماء الكبرى التى تحتل مكانتها فى تاريخ الفلسفة اليونانية ، غير أن تفكيره ، كما قلنا ، قد اصطبغ بصبغة شرقية لا يمكن انكارها ، ما دام من الضرورى أن نربط بين الفيلسوف وبين البيئة العقلية التى نشأ فيها ، والتى جمعت ثقافة الشرق والغرب ، وأعنى بها بيئة الاسكندرية ، فليس هناك خطأ كبير فى تسمية المدرسة التى تركزت حول أفلوطين باسم مدرسة الاسكندرية . واذا كنا نؤثر اسم « الأفلاطونية المحدثه » ، فما ذلك الا لأن التسمية الأولى تؤدى الى ادخال مفكرين كثيرين عاشوا فى الاسكندرية ممن سبقوا أمونيوس ولم تربطهم بالمدرسة التى تعيننا رابطة خاصة . وهذا لا يمنع كما قلنا من أن نرى مذهب أفلوطين متأثرا الى حد كبير ، بخصائص البيئة العقلية التى سادت الاسكندرية .

حياة أفلوطين ومؤلفاته

ليس من الهين أن يجزم المرء بتفاصيل حياة أفلوطين • فهو لم يكن يعتقد كثيرا بتلك الظروف المادية التي تحيط بالإنسان خلال حياته ، ولم يكن عظيم الاهتمام بالكلام عن أصله ومولده وشخصه المادي ، إذ أن استغراقه في الحياة العقلية جعل لتلك الظروف الخارجية في نظره أقل قدر ممكن من الأهمية ، وجعله - كما قال فورفوريوس - يهمل من الحديث عن كل ما يتعلق بالجسم •

وسبب آخر هو أن مرجعنا الوحيد تقريبا عن حياة أفلوطين هو تلك الترجمة التي دونها تلميذه فورفوريوس عن حياته • ولقد كان فورفوريوس على صلة وثيقة بأستاذه في السنوات الست التي سبقت وفاة أفلوطين (وإن لم يكن قد شهد وفاته) ، فتمكن من أن يجمع كل ما أمكنه أن يلتقطه خلال أحاديثه معه ، عن حياته وتطورها • ومن هنا كان الاعتماد على روايته • على أن هناك بعض المبررات للشك في هذه الرواية ، منها أن إعجاب فورفوريوس بأستاذه لا بد قد دفعه إلى المبالغة في رواية وقائع خاصة • والحق أن عصرا كان يؤمن بالسحر والحوارق ، لا بد أن يضيف على شخصية من شخصياته الكبرى صفات خارجة عن المؤلف ، وخاصة إذا جاء الوصف من تلميذ متعلق بأستاذه مثل فورفوريوس لم يكتب حياة أفلوطين إلا بعد أن مضى على وفاة هذا الأخير ثمانية وعشرون عاما^(١) • فلا بد أن يكون قد انقضى على المعلومات التي تذكرها وقت طويل ، مما يؤدي إلى وهن ذكرياته •

Bréhier : Introduction, 2^{ème} Ennéade..., p. 1.

(١)

على أن هذا لا يعنى عدم امكان الاعتماد على هذه الرواية • ففى معظم الأحيان يبدو فورفوروريوس فى صورة الكاتب الدقيق الذى يحرص على أن يورد كل التفاصيل • وكل ما ينبغى علينا الانتباه اليه ، هو ألا نقبل تلك الحوارق التى يرويها فورفوروريوس عن أستاذه على علاقاتها ، وأن تنسبها الى المبالغة المتأصلة فى روح العصر •

ومن رواية فورفوروريوس نستطيع أن نستتج أن أفلوطين ولد حوالى ٢٠٤ أو ٢٠٥ فى مدينة ليكوبوليس Lycopolis فى أواسط مصر (بقرب الواسطى حاليا) • وكما كانت عادة الطبقة المثقفة التى تنحدر من أصل يونانى فى مصر ، تردد أفلوطين على أستاذة الاسكندرية، فلم يجد من من يروى ظمأه الى العلم ، حتى اهتدى وهو فى سن الثامنة والعشرين الى أمونيوس ساكاس ، أى أمونيوس «الجمال» • وما أن استمع اليه حتى قال لمن كان يصاحبه « هذا هو الرجل الذى كنت أسعى اليه ! » وفى بقاء أفلوطين متلميذا على يديه أحد عشر عاما ، ما يشهد بقدرة ذلك الرجل الذى أمكنه أن يسيطر على عقل عبقرى مثل أفلوطين طوال هذه المدة • ثم تافت نفس أفلوطين الى أن يزداد بحكمة الشرق ، وفلسفة الفرس والهنود علما ، فانضم وهو فى التاسعة والثلاثين الى الحملة التى كان الامبراطور جورديان يعدها ضد الفرس ، فى عام ٢٤٢ ، غير أن الامبراطور قتل فى العراق ، ففشلت الحملة ، ونجا أفلاطون بصعوبة هاربا الى أنطاكية • ومن هناك توجه الى روما فى ٢٤٤ ، وظل فيها عشر سنوات دون أن يكتب شيئا • ولسنا ندرى لم لم يعد أفلوطين الى الاسكندرية ، وآثر الذهاب الى روما ، ولكن من الجائز أن يكون قد أحس بأنه تلقى من أمونيوس كل ما يمكنه أن يلقنه اياه ، أو أن يكون قد رفض أن يؤسس فى الاسكندرية مدرسة تنافس مدرسة أمونيوس ، قائل التوجه الى مركز ثقافى آخر لا يقل عنها أهمية ، وهو روما (١) •

Inge : The Phil. of Plotinus..., vol. I, p. 116.

(١)

ولم يبدأ أفلوطين في الكتابة الا في عام ٢٥٤ • وحين كان في التاسعة والخمسين من عمره ، تعرف الى فورفوروريوس ، وكان هذا في الثلاثين ، ثم افترقا بعد خمس سنوات ، حتى توفي أفلوطين في ٢٧٠ دون أن يكون فورفوروريوس بقربه •

مؤلفاته :

كتب أفلوطين أربعة وخمسين مقالا ، جمعها فورفوروريوس بعد موته في ست مجموعات تحتوي كل مجموعة منها على تسع مقالات ، ومن هنا سميت بالتساعيات • وقد أُملي أفلوطين ٢١ منها في الفترة من سنة ٢٥٥ الى ٢٦٣ - ثم ٢٥ مقالا من عام ٢٦٣ الى ٢٦٨ ، وأخيرا ست مقالات من ٢٦٨ الى ٢٧٠ • والمجموعة الأولى هي التي ألفت قبل اتصال فورفوروريوس به ، والثانية أثناء ذلك الاتصال والثالثة بعد ذلك الاتصال •

وقد حفظ لنا فورفوروريوس الترتيب الزمني الأصلي لمجموعات المقالات ، ولكنه أثر أن ينشرها مقسمة الى التساعيات الست ، معتقدا أن ذلك أيسر في القراءة وأقرب الى التنظيم المنهجي • فاذا ناقشنا ذلك التقسيم المنهجي وجدنا أنه لا ييسر للقارئ فهم فلسفة أفلوطين في كل الأحيان كما أراد فورفوروريوس • فكثيرا ما ترد خلال المقال اشارات الى مقالات سابقة زمنيا ، ولكنها لا تأتي في الترتيب المنهجي الا فيما بعد ، وهو على أية حال راعى أن يجمع في التساعية الأولى ما يتعلق بالإنسان والأخلاق ، وفي الثانية والثالثة يتحدث عن العالم المحسوس والعناية ، وفي كل واحد من الثلاثة الباقيين عن أحد المبادئ الثلاثة العليا : النفس ، والعقل ، والواحد أو الخير • ولكن الواقع أن كل تساعية من هذه لا تقتصر على بحث موضوع واحد بعينه ، بل تتشعب أحاديثه فيها حتى تتناول كل الموضوعات ، وان كان يغلب على كل منها الطابع الذي أشرنا اليه •

ومن هنا أثر بعض المؤلفين أن يقرأوا مقالات أفلوطين في ترتيبها الزمني متجاهلين التبويب المنهجي الذي أتى به فورفوريوس . ومن هؤلاء « هويتكر » الذي يجد الترتيب الزمني أيسر وأكثر ترابطا . كما يستدل من تأمله لترتيب المقالات أن نقطة بداية أفلوطين في كتاباته كانت هي البحث في النفس ، لأن آراءه فيها تأتي في مستهل سلسلة المقالات^(١) . وهو يأتي لفكرته هذه بتأييد مستمد من آراء أفلوطين ذاته ، الذي قال ان في وسعنا أن نتخذ من فكرة النفس مركزا ثم نتدرج في البحث صعودا وهبوطا^(٢) .

ولا شك في أن اتباع الترتيب الزمني في قراءة مقالات أفلوطين ، يفترض أن الترتيب الذي أورده فورفوريوس صحيح . وهذا هو ما تؤدي إليه أبحاث معظم من حققوا ذلك الموضوع ، مثل هويتكر وجلفتسر Gollwitzer وبريه الذي اختبر اعتراضات هينمان Heinemann ووجد أنها في النهاية لا تكفي للشك في الترتيب الزمني الذي ذكره فورفوريوس . وعلى أية حال فالبحث في صحة التسلسل الزمني لمؤلفات أفلوطين لا يزال يفتقر إلى الدقة ، كما لاحظ « ايفر فاك Ueberweg » الذي رأى أن الاهتمام بفلسفة أفلوطين لا يعادله مطلقا ذلك الإهمال الذي تلقاه مشكلة ترتيبها الزمني من الباحثين ، خاصة وأن من المحتمل في رأيه أن يكون ترتيب فورفوريوس الزمني منصبا على مقالات كل فترة بوجه عام ، أي أنه أورد عن كل فترة ما كتب فيها من مقالات ، أما الترتيب « في داخل » كل فترة ، فربما لم يكن فورفوريوس قد ذكره على الإطلاق^(٣) .

Whittaker : The Neo-Platonists..., p. 31.

(١)

(٢) IV, 3, i (يلاحظ ان الرقم الاول من اليسار يدل على رقم التساعية ، والثاني

على المقال ، والثالث على الفصل) .

F. Ueberweg : Grundriss der Geschichte der Philosophie. « Die Phil. des Altertums, 2e Auflage, Berlin, 1926, S. 600.

(٣)

وعلى أية حال ، فالتشرات التي ظهرت كلها ، منذ أول نشرة
لفورفور يوس في عام ٢٩٨ حتى اليوم ، تتبع كلها التبويب المنهجي
لا الترتيب الزمني . والواقع أن التجربة قد أثبتت أن محاولة الاهتداء
إلى ترتيب زمني لن تفيد في هذا الصدد كثيراً . فهناك مثلاً محاولة
« فنت Wundt »^(١) و« هينمان Heinemann »^(٢) أن يوجد نوعاً
من التطور الروحي في أفلوطين ، فقسم فنت مثلاً تفكيره إلى ثلاث
فترات : الأولى من ٢٥٣ إلى ٢٦٢ ، وكان فيها متأثراً بأفلاطون قبل غيره ،
والثانية من ٢٦٢ إلى ٢٦٨ ، وكان فيها متأثراً بأرسطو ، والفترة من ٢٦٨
إلى ٢٦٩ ، وفيها تأثر بالرواقية . ومع ذلك ، فلم يفدنا هذا التقسيم كثيراً
في القاء ضوء جديد على تساعيات أفلوطين . ذلك بأن أفلوطين قد بدأ
يكتب وهو في الخمسين من عمره ، ومات بعد ١٦ عاماً ، وكتابته في هذه
السن المتأخرة تكفي للقول أنه لم يمر بتطور روحي حاسم ، وأن البحث
العميق في هذا الموضوع لن يؤدي إلى القاء ضوء باهر على نواح كانت
تبدو غامضة أو متناقضة في فلسفته ، كما حدث في دراسة *Jaeger*
لأرسطو مثلاً^(٣) .

وعلى هذا الأساس نستطيع تحليل استطراداته الكثيرة في كتاباته ،
واحتشاد المقال الواحد ، بل الفصل الواحد في بعض الأحيان ، بعدد من
الموضوعات . والواقع أن طريقة تدوينه لهذه المقالات ذاتها ، تبرر هذا
الاضطراب الذي يظهر في كثير من المواضع خلالها . فمما يرويه
فورفور يوس أن أفلوطين لم يكن يعيد قراءة أي شيء مما كتب ، نظراً
لضعف عينيه . كما أنه لم يكن متبحراً في قواعد اللغة اليونانية ، فكان
تلميذه يقوم بتهذيب لغة مقالاته في كثير من الأحيان . لهذا كانت

W. Wundt : Plotin, Leipzig, 1919.

(١)

F. Heinemann : Plotinus Entwicklung und sein System, Leipzig, 1921.

(٢)

Ueberweg : Ibid., S. 601.

(٣)

المؤلفات من ناحية الشكل اللغوي معقدة الى حد بعيد - بل ان بعض الكتاب ليذهب الى أنها أعقد ما كتب في الفلسفة اليونانية . كما أن هذه المؤلفات كانت من ناحية طريقة تدوينها تسجيلًا للدروس الشفهية التي كان أفلوطين يلقاها على تلاميذه ، في أغلب الظن . وطبعاً أن هذه الدروس لم تكن تتبع خطة موحدة ، اذ كانت الموضوعات تتشعب تبعاً لما يعرض له خلال نقاشه مع تلاميذه من مسائل . وليس من المستغرب أن يتشعب البحث الى أقصى حد في مدرسة كانت تؤمها فئات مختلفة من الناس ، تسعى كلها الى تلمس وسيلة التصفية للروح على يد ذلك الفيلسوف الذي غزا روما بأفكاره . وتلك هي علة الاستطرادات الكثيرة التي تحفل بها المقالات المختلفة ، كما أن هذا سبب الافتقار الى الدقة المنطقية في الاستدلال ، وهي ظاهرة مألوفة في التسايعات . ومن هنا ذهب البعض مثل « ريفو Rivaud » الى الحكم على التسايعات بأنها - الى حد كبير - مؤلف جماعي *une oeuvre collective* ^(١) ساهم في وضعه التلاميذ بما أثاروه من مسائل واعتراضات ، كانت تحفز الأستاذ الى تغيير موضوعات حديثه وتنويعها في كثير من الأحيان . فان كان الباحث يجد في قراءة التسايعات مشقة ، فما ذلك الا لاختفال مؤلفها بالمعنى أكثر من اللفظ ، واهتمامه بالأفكار وتبعه اياها بدلا من التقيّد بالأسلوب والعبارة .

مذهب أفلوطين العام

الشائع أن يوصف مذهب أفلوطين بأنه من مذاهب وحدة الوجود .
غير أن لوحدة الوجود مظاهر مختلفة : فمن الممكن أن نصف الفلسفة
الايلية مثلا بأنها من مذاهب وحدة الوجود . ومع ذلك فالطابع العام
لنظرة بارمنيدس الى الكون يختلف كل الاختلاف عن طابع مذهب
أفلوطين . فصورة العالم عند الأول سكونية ، والكون عنده يكون كلا
متجانسا لا تدرج فيه ولا تنوع ، أما عند أفلوطين فصورة العالم حركية ،
أو متدرجة على الأصح . والفكرة الأساسية عنده هي تسلسل مراتب
الوجود ابتداء من المركز الأول ، وامتدادها حتى أكثر درجات الوجود
تفرقا وتبددا .

ومن شأن كل مذهب يبنى على تدرج الموجودات هبوطا من المبدأ
الأول ، أن يقول بحركتين أساسيتين : حركة هابطة وحركة صاعدة .
أما الحركة الهابطة فهي وصفية عقلية ، يشرح فيها الفيلسوف سير موكب
الوجود من الواحد تدريجا حتى ينتهي الى المادة التي تعد أحط الموجودات
مرتبة ، وأما الحركة الصاعدة فهي في ارتقاء هذا السلم مرة أخرى ،
والعودة الى الواحد الأول . وهذه الحركة الأخيرة لن تكون عقلية هذه
المرّة ، بل لا بد أن تكون عيانية صوفية ، أساسها هذا التطهر وتصفية
النفس حتى يتسنى لها الارتقاء تدريجا ، والعودة الى الاتحاد بمصدرها
الأول . وإذا كان الاستدلال العقلي هو أساس ادراكنا للحركة الهابطة ،
فان الاستدلال يفقد بالضرورة معناه في الحركة الثانية ، ولا يعود في وسعنا

أن نصل الى الوجود العالى على العقل الا عن طريق الاتحاد الصوفى •
ولقد كان أفلوطين يركز اهتمامه تارة على الحركة الكونية ، حركة
الهبوط التى تصف الفاعلية التلقائية للواحد ، وتارة أخرى على
حركة العودة ، أى حركة النفس فى عودتها الى الواحد الأول • وفى
وصفه للحركة الأولى كان فيلسوفاً ميتافيزيقياً بمعنى الكلمة ، وفى وصفه
للتانية كان متصوفاً روحياً • وليس هدفنا فى هذا الفصل الا أن نعرض
لمذهبه الميتافيزيقى ، تاركين الكلام عن تصوفه الى الفصل التالى •

فأفلوطين من حيث هو فيلسوف عقلى ، يشد الوحدة دائماً • ومن
أهم خصائص كل نزعة عقلية ، أنها لا تطمئن حتى تهتدى الى وحدة
وثبات • أما الكثرة والتعدد ، وأما التغير والتطور ، فتلك كلها أفكار ينفر
منها أصحاب النزعات العقلية على الدوام • وهكذا كان عقل أفلوطين
يسعى دائماً الى رد كل كثرة الى وحدة أشمل ، تنظمها وتنطوى عليها •

فالنفس مثلاً ، اذا قورنت بالجسم ، كانت مصدر وحدته ، لأنها
تحويه كله وتجمع كل أطرافه لتكون منها وحدة لا تتفرق • غير أن
النفوس الفردية كثيرة ، فهى فى حاجة الى أن تستمد من مبدأ واحد جامع
بينها • هذا المبدأ فى نظر أفلوطين هو النفس الكلية ، وهى المنبع الذى
تستمد منه كل نفس فردية • غير أن النفس الكلية ، رغم كونها واحدة ،
فليست هى الوحدة المطلقة ، اذ لا بد لتصور النفس الكلية من تصور
العالم الذى تحويه تلك النفس وتبعث فيه الحركة • وهكذا يكون علينا أن
نعلو خطوة أخرى ، فنجد العقل الذى هو ثابت ثباتاً مطلقاً ، وأفكاره هى
المثل الأزلية التى يشارك فيها كل ما يوجد فى زمان ومكان • ولا شك
فى أن وحدة العقل أرقى من وحدة النفس ، لأن فى وسع العقل أن يكتفى
 بالتفكير فى ذاته وتأملها ، أما النفس فلا بد لها من عالم أو جسم تنظمه
وتبعث فيه الحياة • ومع ذلك فوحدة العقل بدورها ليست مطلقة ، اذ أن
كل تعقل وتفكير – حتى لو كان تفكيراً للعقل فى ذاته – ينطوى على نوع

من الثنائية : اذ يضع العقل ذاته كموضوع يفكر فيه ، أى أن فكرة العقل تتضمن بالضرورة ثنائية القائم بالتفكير وموضوع التفكير .

واذن فالمبدأ الأول ، والواحد وحدة مطلقة ، لا يمكن أن يكون عقلا ، بل ينبغى أن يكون ماهية تعلو على العقل ، وتظل دائما فى هوية مع ذاتها . هذا المبدأ الأول يسميه أفلوطين بالواحد أو الخير ، ويندر جداً أن يسميه بالله . فاذا شئنا أن ننسب الى هذا الواحد صفات ، لتبين لنا استحالة وصفه بأية صفة من الصفات المألوفة التى تنطبق على الموجودات الأدنى منه . بل ان صفة الوجود ذاتها ، اذا ما نسبناها اليه ، لكأننا نتطوى على نوع من الثنائية ، اذ أننا سنحمل عليه الوجود ، فيكون هناك موضوع ، ومحمول يحمل عليه ، وبهذا يفقد الأول وحدته المطلقة . فأحرى بنا ، والحال كذلك ، ألا نصف الموجود الأول بأية صفة ايجابية ، بل نكتفى بالوصف السلبي ونؤكد أنه بخلاف كل مانعلم فحسب . وأقصى ما يمكننا أن نطلق عليه من صفات ايجابية ، هو تأكيد كماله المطلق بالقياس الى كل ما عداه . والواقع أن الواحد ، بهذه الأوصاف ، يقترب أكثر من أية فكرة أخرى نادت بها الفلسفة اليونانية ، من فكرة الله كما نفهمها حديثاً ، وكما قالت بها المسيحية بوجه خاص^(١) .

ومن هذه الوحدة تصدر أو تفيض كل المراتب الأخرى للموجودات. ولأفلوطين فى وصف هذا الصدور صور وتشبيهات مختلفة ، أشهرها تشبيه فيض النور من منبعه ، وفيض الماء من ينبوع ، وصدور أنصاف الأقطار عن المركز . والصفة المشتركة بين هذه التشبيهات هو تأكيدها بقاء المصدر أو المركز الأول ثابتاً ، مع خروج غيره منه . فالواحد حين يخلق الموجودات لا ينتشر أو يتغلغل فيها ، أو يأخذ من ذاته ليعطيها ، بل يظل فى وحدته الأصلية ، ولا يخرج عن ذاته على الإطلاق . ومع ذلك يفيض موكب الموجودات عنه فى عملية تسير سيرا منتظما من البداية الى النهاية،

Armstrong : Intr., p. 182.

(١)

وتحكم فيها ضرورة واحدة ، وقانون واحد • وكذلك الحال في كل مبدأ آخر • فالعقل الذي تصدر عنه النفس ، يظل كما هو ، بينما تفيض عنه المبادئ الأدنى منه • وعنصر التشبيه يمتد في كل مراحل وصف أفلوطين لتسلسل الموجودات • فقله ان كل موجود يكون • في • المبدأ السابق عليه ، لا يعنى وجود علاقة مكانية بينها ، أى احتواء المبدأ الأول على التالى له ، وكل ما يعنيه هو أن التالى معتمد على السابق ومتوقف عليه فحسب ، وكل لفظ يعبر عن علاقة مكانية انما هو تشبيه فحسب • وسنعرض فيما بعد للتنفيذ المفصل الذى وجهه أفلوطين لفكرة مكانية النفس •

فاذا كانت فكرة المكان لا تنطبق على المبادئ العليا ، وهى الواحد والعقل والنفس ، وتنطبق على المادة وحدها ، فان الزمان لا ينطبق على الواحد والعقل ولكنه يسرى على النفس ، بحكم موقعها المتوسط • فالنفس تتصل من جهة بالوجود الأزلى ، ومن جهة أخرى بالأشياء الزمانية التى تنشأ عنها بواسطة القوة التى تستمدّها النفس من علتها السابقة عليها • وهكذا نجد النفس الكلية فى تأملها الدائم للعقل الذى يعلوها ، لا تخضع للزمان ، أما النفوس الفردية فتعرض للتغير ، وذلك لأن لها صلة بالعالم المتغير ، بخلاف صلتها مع العالم المعقول • وسيكون أمامنا فيما بعد مجال للحديث عن آراء أفلوطين فى ماهية النفس بالتفصيل ، وحسبنا الآن هذه الإشارة العابرة الى موقع النفس المتوسط بين مراتب الموجودات •

أما المادة ، فهى آخر سلسلة الموجودات وأدناها • وهى تنشأ عن النفس التى تود دائماً أن تحاكي المبدأ الأول فى فيضه ، وفى خلقه موجودات أدنى منه ، ولذا تخلق المادة • والمادة هى المرتبة الأخيرة ، وهى تتصف بالاضطراب والاتحد ، وبالقدرة على تلقي كل الصور • وهى وان كانت مصدر الشرور فى هذا العالم ، فانها ضرورية له ، لأنها هى الأصل الذى تتكون منه الأشياء فى عالمنا هذا ، بعد تشكيلها •

وفي هذا الصدد يعرض للمساءلة سؤال هام : فإذا كانت المادة هي مصدر الكثرة والشر ، أي هي الطرف المضاد للواحد ، فمن أين أتت هذه القدرة على جلب الكثرة ، وعلى الوقوف في مقابل الواحد ؟ وهل يتضمن هذا الواحد في ذاته تقيضه ؟ لو كان هذا صحيحا ، لانطوى الواحد على نوع من الثنائية (١) ، فينهار بذلك مذهب أفلوطين من أساسه . لهذا عمل أفلوطين على نقد الثنائية بشدة ، وأكد أن المادة ليست شيئا ايجابيا على الإطلاق ، وانما هي لا وجود سلبي خالص . وما كان وضعها في مذهبه الا لأنها في نظره ضرورة عقلية يحتملها اكمال سلسلة الموجودات حتى أدنى درجاتها . ولا شك في أن مذهبها يعتمد على الحركة الدينامية لا بد أن يسير بموكب الموجودات حتى نهايته ، ثم يعود فيؤكد ارتقاء هذه الموجودات ورجوعها الى مبدئها الأول . فلو لم يكن هناك طرف آخر كهذا ، تنتهي اليه الحركة الهابطة وتبدأ منه الحركة الصاعدة ، لما كانت للعالم حركة أو حياة ، ولظل كل ما فيه ساكنا مجدبا . ولا بد أن تستمر الحركة بين الطرفين : الواحد في عليائه ، والمادة في سلبيتها وكثرتها ، حتى تسرى في الكون الحياة ، وتستمر فصول العملية الكونية متتابعة بلا توقف .

فإذا شئنا أن نتلمس اسما واحدا نطلقه على مذهب أفلوطين العام ، لوجدنا الآراء في هذا الصدد متضاربة . ومن أهم هذه الآراء رأي « تسلر » الذي يطلق عليه اسم مذهب « وحدة الوجود الدينامية dynamische Pantheismus » ، ويبرر تسلر رأيه هنا بقوله ان العلاقة بين المتاهي وبين المبدأ الأول أو الله في هذا المذهب ، من شأنها ألا يكون للمتاهي أي وجود مستقل ، بل يكون مجرد عرض بالنسبة اليه . كما أن كل ما ينشأ انما ينشأ بفعل القوة الصادرة من الماهية الأولى ، وهذه

Rivaud : Hist., p. 543.

Zeller : Ibid., S. 561.

(١)

(٢)

القوة لا تنفصل عن أصلها ، وإنما تجمع بين كل مظاهرها فاعلية واحدة .
 كما أن أفلوطين قد ذكر صراحة أن كل ما يوجد إنما يوجد في الله .
 فالماهية الأولى حاضرة في كل شيء ، ولكل شيء منها نصيب ، أي أن كل شيء فيها (١) . على أن تسلر يستدرك بعد ذلك فيقول ان حضور الله في سائر الموجودات هنا ليس بجوهره ، كما هو الحال عند الرواقين ، بل بفاعليته وتأثيره فحسب . أما الجوهر الأول فيظل دائماً في ذاته ، ولا يتجه أبداً الى الكثرة حتى يصبح هو الكثرة ، وتصبح الأشياء المتناهية أجزاء منه . فالأول يحتفظ بذاته ، ولا يمتد منه الى الأشياء سوى الفاعلية فحسب . وفي هذه الحالة يكون في وسعنا أن نقول ان الكثير في الواحد ، وليس الواحد هو الذي في الكثير . ولا يمكننا أن نقول ان الأشياء « في » الأول ، الا بمعنى أنها صادرة عنه فحسب (٢) .

وحضور الله في العالم يتم في المراحل السفلى بتوسط المراحل الأعلى منها . فعالم الأجسام في النفس ، والنفس في العقل nous ، والعقل في الواحد ، على شرط أن نفهم كلمة « في » هنا كما قلنا ، على أنها مجرد تشبيه لا يعبر عن علاقة مكانية حقيقية ، بل عن علاقة اعتماد فحسب .

هذا هو مجمل رأي تسلر في هذا الموضوع ، ويقابله رأي « كيرد Caird » الذي يؤكد الصفة المتعالية للمبدأ الأول . فبينما حرص تسلر على أن يظهر فكرة اعتماد كل الموجودات على فاعلية الأول ، وبالتالي كونها « فيه » بهذا المعنى ، نرى كيرد يهتم بتلك الفقرات العديدة التي يؤكد فيها أفلوطين علو الواحد على كل ما يدخل في نطاق المعرفة والعقل . فالوحدة المطلقة للمبدأ الأول لا تسمح في داخلها بوجود أي تعدد أو كثرة . وإذا كانت الموجودات الدنيا في حاجة دائمة

V, 5, 9.

Zeller, S.... 562.

(١)

(٢)

الى الأول ، فإن الأول ليس في حاجة اليها على الاطلاق ، وانما يظل في علوه مكتفيا بذاته ، بعيدا عن كل ما هو أدنى منه .

ولقد عرض « آرنو Arnou » رأى تسلير وكيرد على أنهما متعارضان ، وحين حكم بينهما ، رأى أن لكل منهما ما يؤيده . فرأى تسلير - في نظره - يؤيده تأكيد أفلوطين أن الكثرة تعتمد على الواحد وتستمد وجودها منه . ورأى كيرد يؤيده تأكيد خروج الأول عن كل حد ووصف ، واكتفاءه بذاته ، وبقائه كما هو رغم كل ما ينتج ويصدر عنه (١) .

والذي نراه أن تسلير لم يخرج عن جوهر مذهب أفلوطين ، ولم يقل بما يتعارض مع تعالى الواحد . فقد كان هو ذاته الذي أكد أن وحدة الوجود تقال من ناحية الموجودات لا من ناحية المبدأ الأول . فالموجودات هي التي يمكن أن يقال انها كامنة فيه ، وليس هو الكامن فيها ، واذا نظر الى وحدة الوجود بهذا المعنى كانت مختلفة عن المعنى المعتاد ، الذي يكون الله فيه حاضرا بجوهره في هذا العالم ، كما هو الحال في وحدة الوجود الرواقية . ولا شك أن هذا المعنى لا يتعارض على الاطلاق مع القول بتعالى المبدأ الأول في ذاته ، اذ أنه سيظل في تعاليه وستكون الموجودات هي التي تقترب منه باعتمادها عليه ، أما هو فمن الممكن أن تتحقق ماهيته دون أن يكون في حاجة الى أي موجود آخر .

وخير ما يعبر عن هذا المعنى الخاص الذي تتخذه وحدة الوجود عند أفلوطين ، هو فكرة الفيض أو الصدور Emanation ، وهي الفكرة التي توفق بين تعالى الأول عن كل ما يوجد ، وبين حضور قواه في كل الموجودات . فبواسطة فكرة الفيض يمكن أن يظل الأول في تعاليه ، ويكون أشبه بمصدر للنور يشع دون أن يفقد من ذاته شيئا ، ويضيء

R. Arnou : Le désir de Dieu dans la phil. de Plotin, pp. 156-161.

(١)

الأشياء البعيدة دون أن يتقل إليها • ولقد لاحظ « هويتكر » أن تشييه فيض النور أقرب الى توضيح فكرة امتداد فاعلية الأول الى كل الأشياء دون فقدانه شيئاً من ذاته ، لأن الضوء عند أفلوطين طاقة لامادية تبعث دون فقدان شيء (١) •

واذن ففكرة الفيض أو الصدور هي الصفة المميزة لوحدة الوجود عند أفلوطين ، وهي التي تفرق بينها وبين مذاهب عديدة أخرى قالت بوحدة الوجود دون الفيض • وهناك فارق آخر بين مذهب أفلوطين وبين بقية المذاهب القائلة بوحدة الوجود • فتسلسل الموجودات في مراتب كل منها تلي الأخرى وتعتمد عليها ، هي فكرة غريبة الى حد ما ، لأن الموجودات في مذاهب وحدة الوجود تظل لها كلها نفس المكانة ، وتستوى كلها من حيث هي مظاهر للقوة الإلهية • وقد يقال ان هذا الاختلاف لا يمكننا من أن تنسب إليه القول بوحدة الوجود ، ولكن الواقع أن أفلوطين انما أتى بفكرة تسلسل الموجودات ليثبت امتداد قوى الأول حتى آخر مراتب الوجود وأدناها • فتقوة الواحد ، وفيضه ، تظل متمثلة حتى آخر الموجودات ، منتقلة من موجود الى الأدنى منه • وفي امتداد قوة الواحد الى كل مراحل الوجود ما يؤيد امكان اتساع مذهب الى وحدة الوجود ، بشرط أن ندرك هذا المعنى الخاص ، الذي يتخذه المذهب هنا : معنى انبعث قوة الأول وفاعليته في كل مراتب الوجود مع بقائه في ذاته دون أدنى تبدد •

فاذا حاولنا أن نحدد موقع ميثافيزيقا أفلوطين بالنسبة الى بقية الفلسفات اليونانية ، وجدنا الأصل الأفلاطوني معترفاً به ، حتى من أفلوطين ذاته • فسلسلة المبادئ تبدأ عند أفلاطون بالخير الذي هو فوق الوجود والعقل ، ثم عالم المثل الذي يتمثل فيه كل كمال يفتقر إليه العالم المحسوس ، وأخيراً المادة التي هي مبدأ الاضطراب والشر ،

Whittaker..., p. 55.

(١)

ولا تعرف الا التغير والصيرورة الدائمة . ولقد اعترف أفلوطين ذاته بأثر أفلاطون في فدره تدرج المبادئ على هذا النحو ذاته (١) . ويقول «ريفو» بوجود شبه آخر مع صورة العالم عند أرسطو ، حيث يكون المحرك الذى لا يتحرك هو المبدأ الأول ، وتليه الصور الطبيعية ، من نبات ومعدن ونجوم وعقول . كما يقول بنوع من التشابه بين فكرة امتداد القوى الالهية الى كل الموجودات ، وبين الكونيات الرواقية ، التى تمثل فيا نار زيوس فى كل الأشياء ، وتمتد العناية الالهية حتى أبسط الموجودات الطبيعية (٢) .

ولا شك أن أقوى الفلسفات السابقة تأثيرا على أفلوطين فى هذا الصدد هى فلسفة أفلاطون . ومع ذلك فلنحذر دائما القول ان أفلوطين انما كان مجددا للفلسفة الأفلاطونية ، كما يحلو له هو ذاته أحيانا أن يقول . فالفارق بين عصرى الفيلسوفين كبير ، والنظرة العقلية التى بلغت أوجها فى عصر أفلاطون وأرسطو قد مرت بأطوار عديدة، وتأثرت بتيارات مختلفة عملت كلها على تقوية الجانب الصوفى من حياة الانسان . ومن هنا كان لا بد أن تتجه كل نواحي فلسفة أفلوطين الى فكرة الوحدة مع المبدأ الأول ، وهى فكرة يتمثل فيها الطابع الصوفى بوضوح ، ولم تتمثل من قبل عند أفلاطون على الاطلاق . فرغم أن أفلاطون يتحدث عن تخليص النفس من حياتها الأرضية ، وفرارها الى الخير الالهى ، فان الهدف الذى يرمى اليه من هذا الزهد هو « التشبه بالله بقدر الامكان » كما صرح مرارا . والتشبه بالله فكرة تختلف كثيرا عن الوحدة الصوفية ، اذ أن أقصى ما تهدف اليه هذه الفكرة هو أن يسعى الانسان الى الكمال عن طريق « المعرفة » بقدر طاقته ، ليصل الى ادراك الخير الالهى ، وليست فيها اية اشارة الى أن النفس تسعى الى تحقيق الاتحاد

V, I, 8.

Rivaud., p. 524.

(١)

(٢)

التام مع الله . ففي مذهب أفلاطون ثنائية تظل قائمة دواماً ، وتجعل من المحال علينا أن ننسب إليه صوفية كاملة (١) .

والفارق الذي يوضح الحد الفاصل بين الفيلسوفين ، هو أن المثل التي هي قوام العقل ومحتواه ، تكون عند أفلوطين مبدأً ثانياً صادراً عن المبدأ الأول . أما عند أفلاطون فالمثل لا تصدر عن الله قط ، بل لا يسرى عليها أى نوع من أنواع الكون ، كالفيض أو الصدور ، وإنما تكون لها بالله صلة كالصلة بين النجوم الثابتة والشمس . فهي حقا أقل منه مرتبة ولكنها لم تنشأ عنه ، كما أن النفس الكلية لا تصدر عن المثل عند أفلاطون بل هي الانتظام الرياضى الكامن فى الكون ، ومبدأ الحياة فيه . ثم إن العلاقة بين النفس الفردية وبين المادة مختلفة عندهما . فأفلوطين يقول بصدور عالم المادة عن النفس ، التي تود أن تحاكي الأول فتخلق ما هو أدنى منها . أما أفلاطون فلا يتصور على الإطلاق أن يصدر المادى عن النفس ، إذ أن المادى المحسوس لا يمكن أن يصدر عن النفس الخالصة ، البريئة عن كل مادة . ولو عرضت لأفلاطون فكرة الصدور ، لرد بأن هذا يفترض نوعاً من الاتصال بين النفس والجسم ، أى الاستمرار من الأولى الى الثانى ، وهو ما تأباه فلسفة أفلاطون منذ البداية .

ففكرة الاتصال أو الاستمرار بين مختلف مراحل الوجود هي التي يتعارض فيها الفيلسوفان : إذ أن الاتصال والاطراد يحل محلها التضاد والثنائية المتطرفة بين العالمين المعقول والمحسوس عند أفلاطون . وكل ذلك يشهد بنزوع أفلاطون الى المعرفة وتنمية قوى النفس ، وخاصة العقلية منها . أما أفلوطين فينزغ الى نوع من الوحدة الصوفية مع الأول ، وذلك يقتضى ازالة التعارض بين المراتب المختلفة للموجودات .

فإذا كنا نلاحظ بين مذهبي أفلاطون وأفلوطين تشابهاً ، وإذا كنا

نجد أن المبادئ الثلاثة الأول عند أفلوطين ، وهي الواحد والعقل
والنفس ، مناظرة للثلاث الأفلاطونية المعروفة : الخير والحق والجمال
(بحيث يكون الواحد هو الخير ، وعالم المثل أو العقل هو الحق ، والنفس
هي مبدأ النظام والجمال فيما تتصل به من أجسام) - إذا كنا نلاحظ
مثل هذا التشابه القوي فلنعلم أن النزعة التي كانت تتحكم في كل منهما
تختلف عن نزعة الآخر ، وأن التصوف عند أفلوطين ظاهرة لا يمكن
اغفالها ، وهي التي أدت به إلى القول بمذهب في الصدور أو الفيض لم
تعترف به ثنائية أفلاطون على الإطلاق •

التصوف عند أفلوطين

انتهى بنا الحديث عن مذهب أفلوطين العام الى بحث موقفه من التصوف ، فرأينا أن نزعته الصوفية هي التي يتميز بها مذهب عن مذهب أفلاطون • وهنا نرى لزاما علينا أن نعرض لتصوف أفلوطين ، لنذكر الخصائص التي يتصف بها ، ولتين هل يندرج مع بقية النزعات الصوفية تحت نوع واحد ، أم أنه تصوف من نوع خاص •

ولو اعتمدنا على رواية فورفوريوس كما عرضها في « حياة أفلوطين » ، لبدا لنا أفلوطين شخصية صوفية كسائر الشخصيات المألوفة في تاريخ التصوف : اذ يروى عنه أنه قد وصل الى الاتحاد التام بالله أربع مرات (١) ، بينما يذكر عن نفسه أنه لم يصل الى تلك الوحدة الا مرة واحدة طول حياته • غير أن لنا أن نشك في دقة رواية فورفوريوس ، وذلك اذا أدركنا أن عادة العصر قد جرت على نسبة أمور خارقة الى الشخصيات الكبيرة ، وأن فورفوريوس قد روى عن أستاذه وقائع عجيبة عديدة ، لا يمكن أن يقبلها العقل الموضوعي • والواقع أن أفلوطين سرعان ما أصبح شخصية أسطورية في نظر تلاميذه بعد وفاته ، بحيث أن أخذ رواياتهم عنه على علاتها يؤدي الى تشويهه وسوء فهم الحقيقة الحية الروحية التي مر بها فيلسوفنا هذا •

وحتى لو سلمنا بصحة رواية فورفوريوس ، فانها لا تذكر عن تصوفه سوى أنه قد اتحد مع الله أربع مرات • ومن المحال أن نسلم بأن الحياة الروحية لأى مفكر لا يمكن أن تركز كلها حول هذه المرات الأربع ، وأن بقية فترات حياته وسائر نواحي نشاطه ، لم تكن الا تمهيدا لها • بل الأصح أن نقول ان مذهبه كان عقليا ، ولكنه ليس مما يتعارض مع قيام مثل هذه التجربة الصوفية • أى أن التصوف كما قال هويتكر ، كان نتيجة لمذهبه وليس أساسا له (١) •

والواقع أن وضع الحد الفاصل بين النزعة العقلية والنزعة الصوفية فى مذهب أفلوطين يكاد يكون مستحيلا • ففى وسعنا - بمعنى معين - أن نعدّه فيلسوفا عقليا كأقطاب الفلسفة ايونانية مثل أفلاطون وأرسطو • وفى وسعنا - بمعنى آخر - أن نعدّه مفكرا عيانيا يجعل للحياة الروحية، قبل العقل ، أسمى مكانة • والحق أن لكل من الرايين ما يؤيده • فالنزعة العقلية تظهر عنده بوضوح فى تلك الضرورة التى رتب بها المبادئ المختلفة فى نظامه الكونى ، وذلك القانون الصارم الذى جعل كلا منها ينتقل الى الآخر تبعا له • ولقد تحدث أفلوطين عن هذه الضرورة فى مواضع شتى ، وأكد وحدة القانون الذى يسرى على كل الموجودات من أعلاها الى أدناها • ثم انه لا يقول بترتيب زمنى تنتقل به الموجودات كل منها الى الأخرى ، بل يرى أن ذلك الانتقال يتم فى الأزل • ومن صفات كل فيلسوف عقلى أنه ينكر الزمان المتطور والضرورة ، ولا يقيم وزنا الا لما يتم فى الأزل ، وفى هذه الصفة يتبدى لنا أفلوطين فيلسوفا عقليا خالصا

غير أن أفلوطين يبدو لنا ، فى واقع الأمر ، سائرا فى تيار المعقولة الى مرحلة معينة ، ثم يتبين له أن العقل لا يعود آخذا بيده ،

Whittaker..., p. 100.

(١)

وعندئذ يتخلى عنه ليقفز الى عالم ما فوق المعرفة ، ويغوص في أعماق الرؤيا المباشرة . ومع ذلك ، فليس لنا أن نعد هذا الاتجاه الذي يعلو على العقل تصوفا بالمعنى المعتاد ولهذه الكلمة ، وانما الأصح أن يسمى « نزعة روحية فوق العقلية » فحسب . وهذه النزعة تبدى حين يؤكد علو الواحد على كل عقل ، وسموه على كل تفكير ، بحيث لا يعود من الممكن الاقتراب منه الا عن طريق تشييات شعرية كتشبيه النبع الفياض أو النور الوهاج .

ثم ان الطابع العام لمذهبه ، كما قلنا ، حركي ، فهو يؤكد الانتقال الدائم بين الحركتين الصاعدة والهابطة ، ويفصل الكلام في هبوط النفس من مقرها الأعلى الى عالم الأجسام ، ثم عودتها بالتطهر من العالم المحسوس الى العالم العقول . ومثل هذه الصفة الحركية نادرا ما تظهر في مذهب عقلي خالص ، بل تهيئ المذاهب العقلية في أغلب الأحيان بفكرة الثبات والسكون .

وهكذا لا يجد المرء مفرا ، حين يتعرض لمذهب أفلوطين ، من القول ان للتصوف مظاهر لا تنكر في ذلك المذهب ، غير أنه تصوف من نوع خاص . فهو تصوف عقلي ، ان جاز هذا التعبير . ورغم أن هذه التسمية تبدو غريبة عما جرت عليه عادة المفكرين من وضع تضاد أساسي بين النزعتين الصوفية والعقلية ، فان المرء يضطر الى استخدامها بوصفها وسيلة التعبير عن ذلك المذهب الذي جمع بين هذين الضدين . ومن مؤرخي الفلسفة كثيرون لم يجدوا حرجا في استخدامها ، وفي أن يقولوا صراحة أن تصوف أفلوطين كان عقليا (١) .

وعلى أية حال ، فهناك شواهد عديدة تؤيد ضرورة فهم تصوف أفلوطين على نحو خاص . فنزوعه وشوقه الى المبدأ الأول لا يقترن بذلك

(١) انظر مثلا Arnou..., p. 11. Whittaker..., p. 100. Rivaud..., p. 535.

القلق والانفعال الذي نلمسه لدى بقية الصوفية • فهو لا ينشد الاتحاد بالله وقد اقترنت رغبته بالعذاب، أو بالقلق، أو بوحدة العاطفة ، والانفعال، بل لم يكن يلجأ الى أسلوب الاثارة الانفعالية على الإطلاق ، وإنما يهتم قبل كل شيء بأن يصل الانسان الى السكينة الباطنة ، وبعد هدوء النفس وطمأنينتها تستطيع أن تنتظر حتى تتكشف لها الألوهية • ومع ذلك فهذا الاختلاف بينه وبين الصوفية المعتادة لا يصل عنده الى حد الجمود العقلي، إذ أنه كما قلنا قد اعترف للعقل بحدود ، وجعل حاجات القلب، في بعض الأحيان ، هي العليا ، ووضع الخير لا العقل فوق قمة الوجود – والخير موضوع للرغبة والحب ، لا للمعرفة •

ولقد نبه • آرنو ، الى خصائص معينة في أسلوب أفلوطين تبعده بينه وبين أساليب الصوفية بخصائصها المعروفة • فأسلوبه دجماطيقي جازم ، حافل بالتأكيدات القاطعة • وهو لا يعرض فروضا قابلة للمناقشة، أو يترك مجالا للتعديل والتغيير أو يتحدث في أسلوب احتمالي، بل يعرض مذهبا يفرض فرضا • وهنا نجد الفارق واضحا بين أسلوبه وأسلوب فيلسوف ذي مزاج شعري مثل أفلاطون • فهذا الأخير يعرض في محاوراته فروضا لكى تناقش • وكثيرا ما كانت محاوراته تنتهي دون نتيجة حاسمة • ولقد كانت لأفلاطون قدرة عجيبة على أن يتقمص شخصية خصمه ، وأن يتحدث من وجهة النظر المضادة له بحيث لا يدري المرء ، في كثير من الأحيان ، أى الرايين أقوى حجة : رأى أفلاطون كما يعبر عنه سقراط ، أم رأى الخصم ؟ (وهذا بالطبع لا ينطبق على المحاورات الأخيرة ، كالنواميس مثلا) • أما أفلوطين فكثير من جملة تبدأ بالعبارات « تقضى الضرورة بكذا » ••• « ينبغي أن » ••• « محال أن يكون » ••• (١) ومثل هذا الأسلوب التوكيدي يبعد بصاحبه عن أن يكون من ذوى الخيال الجامع والرؤيا الصوفية •

Arnoul., p. 18.

(١)

وتنتيجة لاقترب مذهبه الصوفي من النزعة العقلية ، فقد شبه «هويتكر» صوفية أفلوطين بالنوع الثالث من المعرفة عند اسينوزا ، وهي المعرفة العيانية التي تتجاوز نطاق الاستدلال العقلي التدريجي ، وتبنى على نوع من الاتصال المباشر بموضوعها • فبالاستدلال العقلي نستطيع أن نصل الى كل المبادئ التي تحتل مكانة أدنى من الواحد ، أما الواحد ذاته فلا يرى الا « بعين النفس » (١) بعد انصرافها عن المحسوس •

والواقع أننا لو وجدنا تعارضا بين المعرفة العقلية والعيان الصوفي ، وقلنا باستحالة جمع شخصية واحدة بين الناحيتين ، فلا بد أن يزول عجبنا بالنسبة الى أفلوطين ذاته ، اذا أدركنا أن له في المعرفة رأيا خاصا من شأنه أن يزيل ، الى حد ما ، ذلك التعارض المألوف بين المعرفة العقلية والرؤيا الصوفية • فهو يضع للمعرفة شروطا من أهمها :

(أ) التشابه ، أى أن المعرفة لا تتم الا بين طرفين بينهما وجه من أوجه التشابه • فعلى النفس ان شاءت أن تعرف الله مثلا أن تتشبه به ، وأن تتخلى عن طبيعتها الفردية وتسمى الى المشاركة لله الكل الشامل (٢) •

(ب) التعاطف *sympathie* (٣) ، فأفلوطين ينظر الى العالم على أنه كائن حي كبير • ومن شأن كل كائن عضوى حي ألا يؤدي أى جزء فيه وظيفته الا تبعاً لصلته بالمجموع ، وألا يمكن تصور أى عضو فيه على حدة • ومن هنا كان بين كل أطراف العالم وأجزائه اتصال متبادل وشعور مشترك هو الذى يسميه أفلوطين بالتعاطف • فمن المحال أن يعرف شيء لا يكون متصلاً بنا أو متعاطفا معنا على نحو ما ، لأنه لا سبيل الى معرفة ما هو خارج عنا من كل الوجوه •

وهكذا نجد هذين الشرطين اللذين وضعهما أفلوطين للمعرفة ،

Whittaker..., p. 102.

(١)

IV, 4, 23.

(٢)

(٣) انظر معنى اللفظ من ١٤٧ •

يقربان الشقة بين المعرفة العقلية والوحدة الصوفية الى حد بعيد • ففي معرفتي لأي شيء ينبغي أن أشابهه وأتألف معه ، أي أن أجعل بيني وبينه نوعا من الاتصال المباشر ، ومثل هذا الاتصال المباشر هو قوام التصوف • فليست المعرفة عند أفلوطين علاقة بين حدين يخرج كل منهما عن الآخر ، بل هي اتصال وثيق بين حدين متشابهين في طبيعتهما • فإذا كانت التزعات العيانية (كما عند برجسون مثلا) تؤكد بدورها هذا التعاطف الذي يتصل بموضوعه اتصالا مباشرا وينتقل اليه ويتحد به ، فإن التعارض يكاد يمحي بين المعرفة العقلية عند أفلوطين ، وبين أية رؤيا عيانية أو وحدة صوفية •

واذن ففي وسع المرء أن يقول دون أن يقع في تناقض ان تصوف أفلوطين كان عقليا ، أو أن معرفته العقلية كانت تبنى على شروط شبيهة صوفية ، وفي الحالتين يكون لكلمة التصوف عنده معنى فريد قائم بذاته • وهذا المعنى أقرب مايكون الى القضاء على التعارض بين الذات والموضوع • ومن هنا كان ياسبرز Jaspers على حق الى حد معين ، في قوله ان أفلوطين - من وجهة النظر هذه - أكبر متصوفي الغرب • فهنا يحاول ياسبرز أن يقدم تفسيراً لتصوف أفلوطين في ضوء فلسفته الخاصة ، ويفهم التصوف في حدود فكرة أساسية في مذهبه ، هي فكرة « الشطر الى ذات وموضوع Subjekt-Objekt Spaltung ، فكل تفكير لنا انما هو شطر الى ذات وموضوع ، بحيث لا يكون هناك موضوع بلا ذات ، ولا ذات بلا موضوع • فلا يمكن أن تكون الحقيقة الأولى هي واحد من هذين الحدين فحسب ، بل هي الجامع أو الشامل (للحدين) Das Umgreifende الذي نقسمه الى ذات وموضوع ، والذي لا يمكننا ادراكه مباشرة ، بل ندمج كل ما ندركه فيه ، واذا أدركناه فانما يكون ذلك دائما بطريق غير مباشر •

وتفسير ياسبرز الخاص للتصوف هو أن فيه تجاوزا لهذا الشطر الى

ذات وموضوع بحيث يمزج الحدان مزجا تاما ، فيقضى على الموضوع من جهة ، ويتلاشى الأنا من جهة أخرى ، وعندئذ يتسع الطريق الى الوجود المطلق ويظل الانسان عند يقظته هذه يشعر بمعنى أعمق من أى معنى آخر ، يجل عن كل وصف (١) . وفى هذه الحالة يشعر المرء حقا بأنه قد وصل الى أعلى درجات المعرفة ، واتصل بالهدف الذى تتجه اليه رؤياه اتصالا مباشرا . وبهذه الفكرة يفسر ياسبرز تلك الفقرة المشهورة التى يستهل بها أفلوطين المقال الثامن من التساعية الرابعة وهى :

« كثيرا ما أتيقظ لذاتى ، تاركا جسمى جانبا ، وحين أغيب عن كل ما عداى ، أرى فى أعماق ذاتى جمالا بلغ أقصى حدود البهاء . وعندئذ أومن ايمانا راسخا بأننى أتمى الى عالم أرفع ، وأحس بالحياة فى أسمى مراتبها وأشعر بوحدتى مع الألوهية » .

ففى هذه الفقرة يعبر أفلوطين عن حالة الوحدة مع الله ، وكيف أنها تمثل اليقظة الحقيقية بالنسبة الى النفس . فالاندماج التام بين الذات والموضوع هنا ، أى بين النفس وموضوع تجاربها الروحية ، وهو الواحد ، هو اليقظة التامة ، رغم أن النفس تغيب عن هذا العالم . أما حالة الانتباه الى أمور هذا العالم ، وهى الحالة التى لا تتم فيها معرفة الا عن طريق الشطر الى ذات وموضوع ينفصل كل منهما عن الآخر - هذه الحالة هى التى يخلق بنا أن نسميها خمولا ونوما ، وهى التى يدعها المتصوف جانبا ، فيغيب عن كل ما عدا ذاته . أى أن التفكير الواعى المعتاد يمثل فى التجربة الصوفية حالة الحمول والنوم ، أما اليقظة الحقة فهى غياب الذات واندماجها فى موضوعها اندماجا تاما .

هذا هو المعنى الذى يفسر به ياسبرز تجربة التصوف عند أفلوطين - معنى القضاء على الانفصال بين الذات والموضوع . وفى هذه الحالة

(١) K. Jaspers : Introduction à la philosophie (Trad. fran.), Paris, 1951, p. 39.

كما فى بقية الأحوال ، سنرى لزاما علينا - ان شئنا أن نسمى أفلوطين صوفيا - أن نحدد أولا المعنى الذى يقصده بالتصوف ، ومنجد أن المعانى المعتادة لهذه الكلمة لا تنطبق كل الانطباق على تجربته الروحية ، وهى التجربة التى اذا كانت قد انتهت على نحو روحى عيانى ، فقد داخلتها عناصر عقلية لا تنكر .

دراسة خاصة

عن التساعية الرابعة

التساعية الرابعة

ترتيبها وتبويبها

لا شك أن النزعة الفيثاغورية الى تقديس أرقام معينة ، هي التي دفعت فورفوروريوس الى تقسيم مؤلفات أفلوطين الى تساعيات، والى الالتجاء الى وسائل مصطنعة لاتمام التقسيم على هذا النحو في كثير من الأحيان . فهذه التساعية التي نحن بصددھا ، هي في واقع الأمر سداسية ، أي تكون أصلا من ست مقالات • فالمقالات الثالث والرابع والخامس فيها تندمج سويا ، ولھا جميعا نفس الموضوع ، وهو البحث في الاشكالات المتعلقة بالنفس ، ولكن فورفوروريوس يود أن يكمل عدد المقالات الى تسعة ، فيقبل هذه القسمة المصطنعة بين أجزاء هذا المقال الواحد حتى أنه يقطعھ في وسط جملة لم تتم ، ما بين المقال الثالث والرابع •

ومع تقسيمه لهذا المقال الواحد الى ثلاثة أقسام ، فلا زال عدد المقالات بعد هذا التقسيم ، ثمانية ، ولذا يلجأ الى الجزء الأخير من التساعية الثالثة ويكرره مرة أخرى في التساعية الرابعة ، حتى يصل عدد المقالات الى تسعة • والدليل على ذلك ما ذكره « برييه » من أن جميع المخطوطات تكرر هذا المقال مرتين ، مرة مع التساعية الثالثة ، ومرة مع الرابعة (١) •

ولقد أورد فورفوروريوس في ترجمته لحياة أفلوطين ، الترتيب الزمني الأصلي للمقالات التي تشتمل علیھا كل التساعيات • ومن هذا الترتيب يتضح لنا أن كل مقالات هذه التساعية تنتمي الى الفترتين الأولى والثانية،

Bréhier : 1ère Ennéade : Introduction..., pp. XVII et XVIII.

(١)

أما الفترة الثالثة فلا يتنى إليها أى مقال منها • والترتيب الزمنى لمقالات التساعية الرابعة على هذا النحو :

(أ) الفترة الأولى (من ٢٥٣ الى ٢٦٢) وترتيب المقالات التى تنتمى إليها هو :

- ١ - فى خلود النفس (المقال السابع - التساعية الرابعة - والثانى فى الترتيب الزمنى بين مجموع المقالات) •
- ٢ - فى ماهية النفس (المقال الثانى من التساعية الرابعة - والرابع فى الترتيب الزمنى بين مجموع المقالات) •
- ٣ - فى هبوط النفس (المقال الثامن من التساعية الرابعة - والسادس فى الترتيب الزمنى بين مجموع المقالات) •
- ٤ - فى وحدة النفوس (المقال التاسع من التساعية الرابعة - والثامن فى الترتيب الزمنى بين مجموع المقالات) •
- ٥ - فى طبيعة النفس (المقال الأول من التساعية الرابعة - والحادى والعشرون فى الترتيب بين مجموع المقالات) •

(ب) الفترة الثانية (من ٢٦٢ الى ٢٦٨) وترتيب المقالات التى تنتمى إليها هو :

- ٦ - فى اشكالات النفس (١) (المقال الثالث من التساعية الرابعة - والسابع والعشرون فى الترتيب الزمنى بين مجموع المقالات) •
- ٧ - فى اشكالات النفس (٢) (المقال الرابع من التساعية الرابعة - والثامن والعشرون فى الترتيب الزمنى بين مجموع المقالات) •
- ٨ - فى اشكالات النفس (٣) (المقال الخامس من التساعية الرابعة - والتاسع والعشرون فى الترتيب الزمنى بين مجموع المقالات) •

٩ - فى الاحساس والذاكرة (المقال السادس من التساعفة الرابعة
- والحافى والأربعون فى الترفب الزمنى بفن مجموع المقالات) •
ومن هذا ففضع أن فورفورفوس ، فى فبوفبه المنهففى ، لم ففقفف
بالترفب الزمنى الا فى المجموعة الثانية ، أما المقالات الأولى فقد رففبها على
النحو الذى آفر أن فآخذ به •

ولكن هل كانت الفصول المختلفة ، داخل المقال الواحد ، فسر فبعا
لخطة منظمة ؟ وهل حرص أفلوطفن فى كتابة مقالاته على أن فففى بالناففة
المنهففة ففها ؟ الواقع أن ما عرف عنه من اهمال لشأن كتاباته وعدم عناية
بمراجعتها ، وما شاع خلال ألقائه لدروسه من اسفطراف دائم بفن موضوعات
شفى ، كل هذا فؤدى بنا الى ألا نؤمل كفى فى الاهففاء الى خطة موحفة
فسر عليها التساعفة من ففايتها الى نهايتها ، حتى بعف فبوفب فورفورفوس
المنهففى • وعلى أفة حال فسعرض بافجاز للموضوعات الفى فناولتها
مقالات التساعفة وفصول هذه المقالات مفاولفن أن فسفخلص - بقدر
الامكان - الرابطة الجامعة بفنها والفسرف المنطقى بفن أجزائها ، وأن
نوضح مواضع الاسفطرافات الفى فخرج بالنص عن الوحدة المنظمة ،
ونففف المواضع الفى كان ففب أن ففجمع سوفيا بفلا من ففرقتها
فى النص •

المقال الأول :

وفففى فى طففة النفس بوجه عام ، وكففا أنها ماهفة ففرب من
العقل ، ولكنها مع ذلك مختلفة عنه ، لأنها فففو منقسمة اذا فلف فى
أفسام •

المقال الثانى :

الفصل ١ : وففه ففصل أفلوطفن فكرة فوسف النفس بفن الماهفة
المنقسمة والماهفة اللامنقسمة ، وهى الفكرة الفى أشار إليها فى المقال

السابق ، فيبرهن على أن الانقسام صفة عارضة في النفس ، بدليل أن مقدارها واحد في كل جزء من أجزاء الجسم .

الفصل ٢ : وفيه يبرهن على استحالة كون الانقسام صفة أساسية للنفس وينقد فكرة وجود أجزاء للنفس من بينها جزء مدبر ، وهي فكرة رواقية . ويؤكد أن نقد انقسام النفس ليس معناه أنها واحدة كل الوحدة .

المقال الثالث :

الفصول من ١ - ٨ : وهي تتحدث عن العلاقة بين النفس الكلية والنفوس الجزئية ، وهل تعد هذه الأخيرة « أجزاء » من النفس الكلية أم لا ، ويتعرض في نفس الوقت لوحدة النفوس في مختلف مظاهرها . وهي تنقسم الى : الفصل ١ و ٢ ويبحث في مدى انطباق فكرة «الجزئية» على علاقة النفس الفردية بالكلية .

الفصول ٣ و ٤ و ٥ : وتتناول تشبيه علاقة النفس الكلية والجزئية بعلاقة قوى النفس المختلفة في الكائن الحى الواحد .

ثم تحاول التوفيق بين وحدة النفس الكلية مع بقية النفوس ، وبين انتشار هذه النفوس في أجسام كثيرة ، وتحلها على أساس تشبيه النور الذى يفيض من مصدره الى خارجه دون أن يفقد هذا المصدر شيئاً .

٦ و ٧ و ٨ : وتبحث في الفرق بين النفس الكلية والجزئية ، من حيث هو فرق في المرتبة ، وتنقد فكرة الانقسام مرة أخرى .

والى هذا الحد يتحدث أفلوطين عن طبيعة النفسين ، الكلية والجزئية والعلاقة بينهما . وهو ينتقل في الأجزاء التالية الى موضوعات نستطيع أن نعدّها متدرجة في الترتيب . فيبحث أولاً في علاقة النفس الكلية بجسمها ، ثم عن الضرورة الكونية التى تقضى على النفس بالهبوط ،

وما دام قد تحدث عن الهبوط فهو ينتقل الى الكلام عن المراحل الوسطى للنفس في السماء ، ثم الى النفس الفردية بعد هبوطها • وتفصيل هذه المسائل على النحو التالى :

الفصول ٩ - ١١ وتحدث عن علاقة النفس الكلية بجسمها ، من حيث هي مبعث الوحدة والجمال فيه ، والمبدأ الغالب عليه ، وكيف أنها هي حلقة الاتصال بين عالمنا هذا وبين العالم المعقول •

الفصول ١٢ - ١٦ : تحدث عن الضرورة الكونية التي تقضى بهبوط النفوس الى الأجسام • ويلاحظ أنه قد استطرذ طويلا في تفصيل الكلام عن فكرة الضرورة الكونية، غير أن من السهل ربط هذا الاستطراد بالموضوع العام الذى هو بصدد تناوله ، وهو بداية الحديث عن هبوط النفس الى هذا العالم •

الفصول ١٧ و ١٨ : وتناول بالحديث المراحل الوسطى للنفس في السماء ، وهي مرحلة لا تزال تظهر فيها آثار العالم المعقول ، فلا حاجة للنفس فيها الى استدلال أو لغة ، وما دامت تدرك ادراكا مباشرا •

ثم يبدأ تناول أفلوطين لموضوع النفس الفردية ، بعد أن مهد له بالكلام عن المراحل التدريجية السابقة • وهو يبدأ بموضوعات عامة عن النفس الفردية ثم ينتقل الى موضوعات خاصة ، كالملكات والقوى المختلفة للنفس • وتفصيل يبحثه على النحو الآتى :

الفصل ١٩ : ويتناول ماهية النفس الفردية من حيث هي تجمع بين الانقسام وعدم الانقسام •

الفصول ٢٠ - ٢٢ : وتناول علاقة النفس بالجسم ، وينفى أن تكون هذه العلاقة مكانية على أية صورة من الصور •

الفصل ٢٣ : ويبحث في المواضع التي يمكن أن تسبب الى قوى النفس في الجسم •

الفصل ٢٤ : ويبحث في النفس بعد مفارقتها للجسم • ولا يمكن أن يربط الفصل بالموضوعات التي تناولتها الفصول السابقة سوى أنه يكمل قصة المراحل المختلفة التي تمر بها النفس قبل ورودها الى الجسم وبعد مغادرتها له •

ويتنقل أفلوطين ، بعد هذه المسائل العامة المتعلقة بالنفس الفردية الى بحث قوى النفس ، وأول هذه القوى ، الذاكرة ثم اللذة والألم ، والرغبة •

الفصل ٢٥ : ويبحث في ماهية الذاكرة بوجه عام ، فيثبت ارتباطها بالزمان واستحالة تمثيلها في الموجودات الزمانية •

الفصل ٢٦ و ٢٧ : ويجعل الذاكرة من شأن النفس وحدها ، لا المركب من الجسم والنفس ، ولذا كانت متعلقة بكل حياة زمانية تحياها النفس في الأرض أو في السماء •

الفصول ٢٨ – ٣١ : وفيها يفرق أفلوطين بين الذاكرة وبين قوى النفس الأخرى ، وهي الرغبة والاحساس والخيال ، ليثبت أن التذكر قوة مستقلة قائمة بذاتها ، وأن من المحال أن يعزى الى كل من هذه القوى الأخرى تذكر موضوعاتها الخاصة ، بل لا بد من قوة خاصة لهذا الغرض •

الفصل ٣٢ : وتكملته مع المقال التالي •

المقال الرابع :

الفصول ١ – ٤ : مع الفصل ٣٢ من المقال السابق ، وكلها تثبت أن التذكر لا وجود له في العالم المعقول الذي لا يعرف التغير أو الزمان أو الحركة ، وانما هي تتمثل في عالمنا هذا فقط •

الفصول ٥ و ٦ : وتثبت أن النفس لا تبدأ تتذكر الا حين تترك العالم المعقول •

الفصول ٧ و ٨ : وثبت أن نفوس الكواكب لا تتذكر ، لأنها تشاهد الخير دوما .

الفصول ٩ - ١٢ : وثبت أن الحكمة الكونية ، والمبدأ المنظم للعالم ، ليست في حاجة الى تذكر أو استدلال .

الفصول ١٣ و ١٤ : وتبحث في الحكمة الكونية والطبيعة ، والفرق بينهما ، مع ملاحظة أن الطبيعة هي الوجه الأدنى للنفس الكونية .

الفصول ١٥ و ١٦ : وتبحث في نفس العالم ، فثبت أنها لا تتذكر لأنها لا تعرف ما هو سابق وما هو لاحق .

الفصل ١٧ : اثبات أن التذكر من شأن نفوسنا الفردية وحدها ، لتغير أحوالها ، وتحكم مبادئ عديدة فيها .

ويلاحظ أن هذا الجزء من ١ - ١٧ ، هو في الواقع عرض لتاريخ النفس والمراحل المختلفة التي تمر بها ، يتحدث فيه أفلوطين عن العالم المعقول وعالم السماء ، والحكمة الكونية ، ونفس العالم والطبيعة ، وهي كلها موضوعات يفصل أفلوطين الكلام فيها ، من خلال خيط واحد يجمع بينها كلها ، وهو فكرة الذاكرة .

فاذا كانت الذاكرة تختص بها النفس وحدها ، فهناك قوى أخرى يشترك فيها البدن مع النفس ، وهي تلك التي ينتقل أفلوطين الآن الى بحثها :

الفصول ١٨ و ١٩ : الألم وتعليله (يحتاج الى النفس والبدن معا) .

الفصول ٢٠ و ٢١ : الرغبة ، وأصلها أيضا في البدن ، ولكنها في حاجة الى النفس كذلك .

الفصول ٢٢ و ٢٣ : وتحدث في القوة الغذائية ، وفي النفس الأرضية من حيث هي مصدر القوة الغذائية والتنمية للنبات • وهنا يشرح أفلوطين خصائص نفس الأرض في استطراد آثاره بحث القوة الغذائية •

ثم يشرح أفلوطين فكرة وجود الاحساس في النفس الأرضية ، فيؤدي به هذا الى البحث في طبيعة الاحساس وشروطه ، وأثر البدن فيه ، ويتنقل في الفصول التالية الى استطراد آخر يرتبط بالموضوع السابق على نحو ما ، وهو بحث امكان وجود الاحساس في الكون وفي السماء ، وبعد أن يثبت عدم حاجة الكون الى الاحساس ، لأنه كل لا ينقصه شيء ، يؤكد من جهة أخرى تعاطف أجزائه ، وتؤدي به فكرة التعاطف الى القول بوجود نوع من الاحساس للنفس الأرضية ، ينشأ عن تعاطفها مع الكل ، وهكذا يعود مرة أخرى الى الكلام عن النفس الأرضية ، بعد هذا الاستطراد الثاني ، الذي يوزع على الفصول على النحو التالي :

الفصول ٢٤ و ٢٥ : وتحدث عن حاجتنا نحن الى الاحساس ، وعدم حاجة الكون اليه ، لأنه هو الكل •

الفصل ٢٦ : ويبحث في معنى الاحساس عند الكواكب ، ان وجد ، فيرده الى التعاطف •

الفصل ٢٧ : ويتحدث عن مظاهر فاعلية النفس الأرضية •

وبعد أن انتهى هذا الاستطراد الثاني ، الذي تناول طبيعة الاحساس في الكون والكواكب ، وعاد معه أفلوطين الى موضوع الاستطراد الأول وهو الكلام في النفس الأرضية الذي أثاره بحث القوة الغذائية والتنمية ، يعود أفلوطين بعد هذا الاستطراد الأول الى موضوعه الأصلي ، وهو القوى التي يساهم فيها البدن مع النفس بنصيب ، فينقل الى بحث القوة الغضبية •

أى أن الفصول من ٢٢ الى ٢٨ كانت استطرادا فى داخله استطراد آخر .

الفصل ٢٨ : ويبحث فى القوة الغضبية وأثر الجسم فيها .

وبعد ذلك ينتقل أفلوطين الى بحث الكونيات ، وفاعلية النجوم ،
ويمهد لذلك بالفصل ٢٩ الذى يتناول موضوع الحياة فى البدن ولم تظل
فترة وجيزة بعد مغادرة النفس له .

الفصول ٣٠ و ٣١ و ٣٢ : يتحدث فيها عن ذاكرة النجوم
وفاعليتها ، وينفى عن النجوم فعل الشر ، ويعزو ما نظنه سرا الى حقيقة
هامة ، وهى أن الكون كائن حى واحد ، قد تعارض بعض أجزائه مع
البعض الآخر .

الفصول ٣٣ - ٣٧ : وتشرح النظام الكونى ، وتعزو الفاعلية الى
الأشكال التى تكونها الكواكب ، لا الى الكواكب ذاتها ، ثم تفصل
الحديث فى فاعلية الكون وقواه .

الفصول ٣٨ و ٣٩ : وفيها يفسر الشر بأنه ناتج عن الطبائع الخاصة
التي تؤثر على النجوم ذاتها .

الفصول ٤٠ - ٤٤ : وتحدث عن السحر الكونى ، واستجابة
النجوم العليا للدعاء الآتى من الأرض ، ويفسر كل ذلك بالتعاطف بين
أجزاء الكون . ثم يتناول البحث فى التعاطف بالتفصيل ، وكيف أنه
يقضى عن الذاكرة والارادة بالنسبة بالنسبة الى الكون ، وأخيرا يبين كيف
أن السحر لا يؤثر فى العقل .

الفصل ٤٥ : تلخيص للنظام العام السائد فى الكون .

المقال الخامس :

ويتناول موضوع الابصار والوسط الضوئى ، وهو يكمل سلسلة
الأبحاث النفسية التى بدأها بالبحث فى الذاكرة .

الفصول ١ - ٣ : النظريات المختلفة القائلة بضرورة الوسط ،
وتفنيدها •

الفصل ٤ : أهمية الهواء في الابصار •

الفصل ٥ : استطراد عن دور الهواء في السمع •

الفصول ٦ - ٨ : طبيعة الضوء وأثره في الابصار - تفسير الأبصار
على أساس التعاطف •

المقال السادس :

ويتناول المذهب الرواقى المادى بالنقد ، فيما يتعلق بموضوع
الاحساس والذاكرة ، ويأتى بتفسير للادراك عن بعد ، وهى الظاهرة التى
يعجز عن تفسيرها المذهب المادى •

المقال السابع :

وموضوعه الرئيسى هو اثبات خلود النفس ، ويمهد له بنقد مفصل
للمادية الرواقية ، ليثبت أن النفس جوهر لا مادى ، وبالتالي غير قابل
للفناء •

الفصل ١ و ٢ : يبدأ فى بحث طبيعة النفس ونقد المادية •

الفصول ٣ - ٨ (٣) : نقد مفصل للمذاهب القائلة بمادية النفس
وخاصة المذهب الرواقى •

الفصل ٨ (٤) : نقد الفيثاغورية فى تصويرها النفس على أنها
انسجام للبدن •

الفصل ٨ (٥) : نقد المشائية فى تصويرها النفس على أنها «كمال»
للبدن •

الفصول ٩ - ١٥ : طبيعة النفس وبراهين خلودها •

ويلاحظ على هذا المقال الترابط التام بين أجزائه ، والتسلسل المنطقي لكل فصوله •

المقال الثامن :

الفصل ١ : ويستعرض الأقوال المختلفة للفلاسفة في مشكلة هبوط النفس •

الفصول ٢ - ٤ : وتحدث في هبوط النفس فيثبت ارتباطه بالضرورة الكونية •

الفصول ٥ - ٨ : وتشرح درجات هبوط النفس ، وتبرر هذا الهبوط بطبيعة النفس المتوسطة بين العالم الأعلى والعالم المحسوس •

المقال التاسع :

في بداية هذا المقال يعود أفلوطين الى موضوع آخر بحثه في مستهل المقال الثالث ، فصل ١ - ٨ وهو موضوع علاقة النفس الجزئية بالنفس الكلية ، بحيث أنه كان يستحسن جدا لو أن فورفوريوس أتبع كلا من المقالين بالآخر ، بدلا من أن يفرقهما على هذا النحو •

الفصول ١ - ٣ : ويقند فيها الاعتراضات التي توجه الى فكرة وحدة النفوس •

الفصول ٤ و ٥ : ويتناول بالبحث مسألة ظهور النفوس الفردية عن النفس الأولى ويحلها من طريق فكرة « صدور » كثرة عن الوحدة مع بقائها في ذاتها •

ويلاحظ أن لهذه النهاية دلالتها ، إذ أنها تعرض لأهم مشكلة يتناولها بحث أفلوطين في ماهية النفس ، بل بحثه الفلسفي بوجه عام ،

وهى : كيف نفسر الكثرة بين الموجودات ، وكيف نوفق بينها وبين وحدة مصدرها وتعالیه ؟ والحل الذى يأتى به هنا ، كما فى بقية المواضع ، هو فكرة الصدور والفيض •

ولعلنا من هذا العرض السريع لتبويب الفصول والمقالات فى التساعية الرابعة ، قد أدركنا أن هذا التبويب وان كان متسقا مترابطا فى بعض الأحيان ، فانه يحفل بالاستطرادات فى مواضع أخرى ، ويفرق بين ما يجب أن يتجمع فى مواضع أخرى ، ولذا آثرنا أن نقوم بتبويب للموضوعات التى تناولتها التساعية ، أى أن تتبع دراستنا عنها تريبا منهجيا يعالج فيه كل موضوع بحثه التساعية على حدة ، بدلا من التقيد بترتيب النص •

العالم الطبيعي والكونيات

تتردد فى كتابات أفلوطين آراء كثيرة له عن العالم الطبيعي والكواكب والسحر والتنجيم ، فتمتزج نظرتة الى العالم وأبحاثه الطبيعية بقدر غير قليل مما نعهده اليوم خرافات ، وما كان فى ذلك الحين معتقدات شائعة • وإذا كان أفلوطين قد سلم بهذه المعتقدات الشائعة على علاقتها ، فقد حاول جاهدا أن يبررها تبريرا عقليا ، وأن يدمجها فى مذهبه الفلسفى العام •

وعلىنا قبل أن نعرض لآرائه فى هذا الصدد ، أن نوضح الى أى حد كانت هذه المعتقدات متغلغلة فى النفوس فى ذلك الوقت • فمنذ عهد قديم كان فى اليونان أناس يدعون أنهم على اتصال بالقوى العليا أو الأرضية وأن لهم سلطانا على الجن ، وعلى الماء والرياح • وكان هؤلاء السحرة يحاولون تنفيذ أغراضهم عن طريق خلط سوائل أو مواد مختلفة ، وصنع تماثيل رمزية للأشخاص الذين يراد إلحاق تأثير حسن أو سيء بهم ، ثم قراءة التعاويذ والرقى والكلمات المبهمة عليها • ولم يكن للسحر فى ذلك الحين أى أساس عقلى بل كان يمارس بوصفه مهنة يقوم بها أناس لا يربطهم بالبحث العقلى صلة • ولم تعترف الفلسفة بالسحر اعترافا جديا ، وتدمجه فى أبحاثها وتحاول بناءه على أساس عقلى ، الا عند الرواقين • فقد تمشت فكرة السحر مع مذهبهم العام فى وحدة الوجود، الذى يقول بتبادل التأثير بين كل أجزاء الكون البعيدة منها والقريبة ، بحيث يمكن أن تؤثر القوى الخفية أو المادية الظاهرة على الأشخاص ومصائرهم وطبائعهم •

ويرتبط بالاعتقاد بالسحر الايمان بالتنجيم ، أى امكان الاستدلال على المستقبل من النجوم ، التى تؤثر على حياة البشر . وهذا الاعتقاد يرجع كما هو معروف الى أصول شرقية قديمة ، وكان له فى حياة بابل دور عظيم . أما دخوله الى اليونان فربما كان فى عهد الفيثاغوريين الذين كانت لهم أبحاث فلكية قيمة . ولنلاحظ أن كثيرا من آلهة اليونان كانوا فى نفس الوقت نجوما مثل «أفروديت» و «كرونوس» . ويرى «ريفو» أن القول بأن للنجوم تأثيرا مباشرا على حياة الانسان لم يتخذ صبغة محددة واضحة المعالم عند اليونانيين الا فى عهد متأخر ، ولم يظهر بصورة واضحة الا عند أقطاب مدرسة الاسكندرية من السابقين على أفلوطين ، ومن أهم هؤلاء بطليموس الفلكى ، الذى يستفاد من مذهبه أن حياة الأفراد تخضع لتأثير الكواكب والنجوم ، والذى تحدث بالتفصيل عن أنواع النجوم من حيث تأثيرها على الطالع (١) .

واذن فقد ظهر أفلوطين فى عصر لم يكن المثقفون ذاتهم يخجلون فيه من الكلام عن السحر والتنجيم . على أنه بينما كان غير المثقفين يؤمنون بهذه المعتقدات الخرافية ايمانا أعمى ، فإن الطبقات المثقفة كانت تحاول أن تأتى بتبرير عقلى لهذه المعتقدات ، بحيث لا تعود فى نظرها تمثل خوارق خارجة عن المألوف ، بل ظواهر طبيعية تقتضيها نظرتنا العامة الى الكون . وعلى أية حال ، فقد كان التسبؤ ظاهرة شائعة ، بحيث لم يكن الناس يقدمون على أى عمل هام قبل أن يستشيروا واحدا من المنجمين . ونظر البعض الى التنجيم على أنه « سيد العلوم » ، وارتبط بالعقائد الدينية الشائعة ، حتى عد الشك فيه نوعا من التجديف . ولذا لم يكن من الهين على فيلسوف يعيش فى ذلك العصر أن يحارب هذه المعتقدات ، بل كان كل ما عليه هو أن يبررها فحسب .

ولندرس آراء أفلوطين في الكون الطبيعي، ومدى ارتباطها بالمعتقدات الشائعة ، لنتهي الى حكم عام على الفلسفة الطبيعية عند أفلوطين •

والواقع أن الأبحاث الطبيعية عند أفلوطين قد تأثرت بالفلسفة الرواقية الى حد كبير ، وبالتالي ارتبطت نظريته العامة الى العالم بالتراث اليوناني القديم كله - ذلك التراث الذي كان يؤكد قبل كل شيء مايسود الكون من نظام وانسجام ، حتى كانت الكلمة التي تدل على النظام وعلى الكون معا في لغتهم كلمة واحدة ، هي *Cosmos* • ومن هنا ، فعلى الرغم من أن أفلوطين قد نظر الى العالم المحسوس على أنه صورة ناقصة وظل باهت للحقيقة ، الا أنه أكد أن ذلك العالم يحتفظ بآثار مما يسود العالم المعقول من نظام، وأن الحياة تسري في كل أجزائه ، حتى فيما يبدو لنا غير حي • بل ان العالم في مجموعه ليمثل كائنا حيا هائلا ، أو حيوانا واحدا *Zoon* فهو جسم عضوي متكامل ، تحييه نفس واحدة ، ولا يكون لأي جزء فيه معنى الا وسط المجموع الكامل ، الذي يسوده انسجام رائع • وكما أن أجزاء الجسم العضوي لا يؤثر بعضها على البعض من حيث هي جواهر متفرقة ، بل تتضافر كلها لأداء وظائف عضوية مشتركة ، وتمارس فعلها في توافق واتحاد ، فكذلك تتعاطف أجزاء الكون كلها كأنها أعضاء في جسم حي واحد • وهذا التوافق لا يرجعه أفلوطين الى تأثير مادي متبادل فيما بينها ، وانما الى تأثير الشبيه على شبيهه • وما دام الكون كلا متناسقا ، فان أجزائه ستكون متشابهة ، وسيؤثر كل منها في الآخر ولو عن بعد ، أي حتى دون أن يكون بين هذه الأجزاء اتصال أو تماس مادي مباشر •

ففي نظرة أفلوطين العامة الى العالم كان اذن يونانيا أصيلا ، على عكس النزعات الغنوصية التي كان العالم المحسوس عندها موضوعا لحملة شديدة • وهو يأبى أن يشك في النظام السائد في الكون ، اذ أن العالم ليس الا انعكاسا للقوى الالهية • واذا كنا نمجد هذه القوى فعلينا أن

نعجب بانتاجها المباشر ، وهو الكون المحسوس • ان أفلوطين ليصف ذلك الكون المحسوس على نحو لا تشك لحظة واحدة في أنه وصف فيلسوف يوناني أصيل ، فيقول : « ان العالم كائن حى واحد ، لهذا كانت الضرورة اللازمة تحتم أن يكون فى تعاطف مع ذاته • ومجرى حياته ، الذى يسير وفقا للعقل ، هو دائما فى اتفاق مع ذاته • وليس فى حياته تخطيط أو اتفاق ، بل يسود هذه الحياة انسجام ونظام واحد • وأشكاله المختلفة تتبع ترتيبا عقليا • وكل جزء من أجزائه يسير فى حركاته وفقا لأعداد » (١) • بل ان لذلك الكون ، بوصفه ناتجا مباشرا عن الألوهية ، عقلا وكمالا أسمى مما لدى الانسان • فالسمااء عند أفلوطين محتشدة بالنفوس ، ولكل من هذه النفوس مرتبة تسمى كثيرا على النفس الانسانية • والواقع أن أفلوطين قد حشد الكون بالنفوس التى تتفاوت مراتبها ، فتقل مرتبتها كلما قربت من الأرض • وستحدث أولا عن نفوس النجوم ، لنرى الى أى حد كان لرأيه فيها تأثيره الهام على فلسفته الطبيعية •

ففى كثير من الأحيان يطلق أفلوطين على نفوس النجوم اسم الآلهة – ولكنها آلهة منظورة تعكس صورة الآلهة غير المنظورة • ونفوس النجوم تعين العالم فوق المحسوس دوما ، فهى أقرب ما تكون اليه • وحياتها لا تعرف الا السعادة والانسجام التام • ولما كانت ثابتة لا يعثرها تغير ، ولا تعرف ما هو قبل أو ما هو بعد ، فانها تعلو على الزمان • ووجودها وفعلها ثابت أبدا ، ومن هنا لم تكن لها الى الذاكرة حاجة ، بل ان أفلوطين لا يعزو الى الأفلاك والكواكب تفكيراً استدلالياً ، لأن الاستدلال تدرج فى مراحل التعقل ، تحتاج اليه عقولنا القاصرة وحدها • وليست هذه السعادة التى تتمتع بها النجوم أمراً شاءته ارادتها ، بل انها نتيجة الضرورة الطبيعية المحتومة •

وطبيعى أن يحاول أفلوطين ، بقدر المستطاع أن ينفى عن النجوم كل تأثير ضار ، ما دام قد جعل لها مثل هذه المكانة فى نظريته الى الكون . ولقد كان الرأى الشائع لدى كثير من المنجمين فى عصره أن ينسبوا الى النجوم كل ما يحدث فى عالمنا هذا ، أى أن يجعلوا منها عللا فاعلة لحوادث هذا العالم ، فأدى بهم ذلك الى أن ينسبوا الى هذه الموجودات - التى يراها أفلوطين الهية - كل الشرور والجرائم والرذائل التى يحفل بها عالمنا هذا ولم يتردد فى القول ان النجوم شريرة ^(١) ، ناسين أن النجم موجود لا يعتريه تغير ، وأن حقيقته أزلية ثابتة .

ويعترض أفلوطين على نسبة أى نوع من الشرور للنجوم ، أو على القول ان النجوم يستشعر كل منها ازاء الآخر صداقة أو عداوة ، تبعاً لموقعه منه . ولكن ان لم يكن الشر يعرف له سبيلا الى النجوم ، فكيف نفسر الشر ؟ يؤكد أفلوطين أن الكون ، رغم وحدته العامة ، لا تسوده قوة واحدة ، وانما يزخر الكون بقوى عديدة متنوعة ، ويحيا كل ما فيه حياته الخاصة ، بجانب مشاركته فى حياة الكون العامة . وهكذا تكون للأصناف الخاصة فى الكون حياتها المستقلة التى تسير فى طريقها الخاص ، وتحكم فى حياة الأفراد المنتمين الى هذا النوع بجانب تحكم النجوم فيها . ففي توالد أى حيوان ، تساهم النجوم بشئ ، ولكن النوع أيضا يتحكم فى تحديد هذا التوالد . ثم ان كل شئ يتولد على هذه الأرض ، يضيف بعد نشأته شيئاً من عنده . فهناك أشياء معلومة تنتج عن الموجودات ذاتها ، ^(٢) وتلك التى تنتج من طبيعة الذات ، أو تضيفها الموجودات الى ذاتها ، هى علة الشر ، أما ما تنتجه الموجودات العليا فهو دائماً خير ، ولا يصدر الشر الا من اختلاطه بغيره . وفضلاً عن ذلك فإنه يحدث فى الكائن العضوى الواحد أن يصيب عضواً فيه آخر بالضرر ،

P. Duhem : Le système du monde, Paris, 1914, tome II, p. 311. (١)

IV, 3, 38. (٢)

رغم اشتراكها بوصفهما أعضاء في كائن واحد ، « ومن قيل ذلك أن تدمر المرارة والنضب التاجم عنها ، أعضاء أخرى في الجسم وتمزقها ، » (١) فالضرر والشر يحدث نتيجة لكثرة القوى الكونية التي يتضارب بعضها مع البعض ، وان كانت تشترك مع المجموع في حياة واحدة . فلا يمكن إذن أن نقول ان الآلهة أو النجوم تجلب الشر الى الأرض .

فما هو الأثر الحقيقي الذي تحدثه النجوم ؟ يخالف أفلوطين في إجابته عن هذا السؤال ، الآراء الشائعة بين أنصار التنجيم المنتشرين في عصره . فعند هؤلاء أن النجوم علل فاعلة لما يحدث في هذا العالم ، أى أنها تسبب الحوادث بالفعل ، ومن هنا وقعوا فيما رآه أفلوطين خطأ كبيرا ، وهو نسبة الشر الى النجوم . أما هو فيرى أن النجوم لا تسبب الحوادث وانما « تنبئ » ، بها فحسب . فالنجوم ليست عللا ، وانما علامات أو نذر فحسب . حقا ان للنجوم آثارا على هذا العالم ، وبالتالي على كل ما يحدث فيه ، ومن قيل هذه الآثار ، أن تؤثر النجوم تبعا لموضعها الطبيعي على العالم في مجموعه ، وبالتالي تؤثر على الأفراد ، لأن الميول والمشاعر الحسية المرتبطة بالجسم ، والمصائر المتعلقة بهذه الأجسام ، تتوقف على مجموع العالم بوجه عام ، وبالتالي على القوى الفعالة للنجوم . ومعنى ذلك أن النجوم لا تتحكم في الأحوال المادية وفي مصائر الناس الا من حيث هي تشارك في تحديد الحياة الطبيعية بوجه عام . أما التأثيرات الفردية للنجوم على مصائر الأفراد فهذا ما لا يعترف به أفلوطين .

واذن فليست للنجوم الا آثار عامة ، وفيما عدا ذلك ، فهي تنبئ فحسب . وليس النجم الواحد هو الذي ينبئ ، بل مجموعات النجوم أو التركيبات النجمية ، وكأن النجوم في مجموعاتنا تكتب لغة تتحقق في هذا

العالم ، بفضل تضافر قواها مع العلة الأولى • فالمبدأ الأول هو الذى أدى الى أن يقوم بين كل أجزاء العالم انسجام ونظام تام ، بحيث تدل النجوم على الحوادث التى تحدث معها فى عالم واحد • وما دام الكون كائنا حيا واحدا ، يقوم بين كل أجزائه تعاطف ، فان الكون يعبر عن ذاته فى الأشكال التى تكونها حركة الأجرام السماوية ، بحيث يمكن التنبؤ بما سيحدث اذا أمكننا فهم مدلول هذه الأشكال • فللأشكال التى تكونها النجوم فاعليتها ، وهذه الفاعلية هى التى يحدث عنها ما نشاهده من آثار • بل ان للأشكال تأثيرها حتى على الأشياء الأرضية ، لأننا نخشى أشكالا معينة ، ونجذب بفعل شكل آخر • وكل ذلك يستحيل لو لم يكن للأشكال تأثيرها (١) • فمجرى الحوادث يقضى بأن ينبىء بعضها ببعض الآخر ، « ذلك لأن الكون واحد ، ولأن الحوادث هى حوادث كون واحد ، ولأن كلا من الحوادث يعرف بواسطة الآخر : العلة يعرفها المعلول ، والتالى يعرفه المقدم ، والمركب يعرفه أحد عناصره بفضل اتحاده ببقية العناصر » (٢) •

والواقع أن أفلوطين يحرص على أن يربط بين الاعتقاد بالتنجيم ، وبين فكرة النظام الكونى الدقيق • فدلالات النجوم فى نظره أمر ضرورى يقتضيه التسلسل العام للقوى الكونية ، وليست النجوم الا وسائط طبيعية تنقل بها القوى العليا الى العالم • وبدون الارتباط التام بين كل أجزاء للكون لا يكون للتنبؤ أى معنى • فلما كانت الحركات المفردة فى داخل العالم تتوقف دائما على الكل الشامل ، ففى وسع المرء ، اذا عرف ما يتم فى أهم أجزاء العالم من حركات ، أن يعلم ما يناظرها من حركات أخرى ، وذلك مثلما يعرف الحبير فى الرقص ، اذا رأى موضعا معينا لأجسام الراقصين ، ما يرتبط بهذا الوضع من حركات خاصة للأيدى والأرجل (٣) .

IV, 4, 35.

(١)

IV, 4, 39.

(٢)

IV, 4, 33.

(٣)

فالنجوم أشبه بكتاب ترسم فيه مصائر الناس ومستقبل الحوادث .

وإذا كنا الى الآن قد تحدثنا عن النجوم ودلالاتها ، فلنذكر أن النجوم هي حلقة في سلسلة الوجود ، وأن هناك قوى روحية أخرى يزخر بها العالم . من هذه القوى الجن ، أى تلك الموجودات التي تحتل الموقع المتوسط بين ما هو الهى وما هو أرضى . فالعالم المعقول ذاته قد خلا من الجن ، والنجوم في مرتبة أعلى منها ، فليست لها كما قلنا ذاكرة أو عقل استنباطى ، أما الجن فيعزو اليهم أفلوطين نوعا من الادراك الحسى والذاكرة والتأثير المتبادل ، بل ان لها هي والنفوس فى الهواء لغة تتحدث بها (١) . ويستمر أفلوطين فى سرد سلسلة القوى الروحية التي تعزى الى المحسوسات ، فيقول بوجود نفس للأرض ينسب اليها ادراكا حسيا مختلفا عن ادراكنا . ويتحدث أفلوطين عن نفس الأرض حديثا مفصلا ، فى الفصلين ٢٢ و ٢٣ من المقال الرابع من التساعية الرابعة ، يبين فيها كيف أن من مظاهر وجود هذه النفس ، ظهور النبات ونموه ، وهو أمر تختص به القوة الغذائية من نفس الأرض .

ولسنا نود أن نطيل الكلام فى تفاصيل هذه الآراء الطبيعية عند أفلوطين لأنها لا تحتل عنده - على ما يبدو - مكانة كبرى ، بل تنتقل الآن الى الموضوع الأهم ، وهو : هل كان أفلوطين يجارى عصره تماما فى آرائه عن الكون الطبيعى ، وهل لتفكيره فى هذا الباب طابع التقدم أم التأخر ؟ أما أن أفلوطين قد حاول أن يبرر المعتقدات الشائعة فى عصره تبريرا عقليا - وفى هذا التبرير استقلال ، بمعنى معين - فهذا ما يبين لنا بوضوح اذا تأملنا الأدلة الآتية :

عندما نقارن أفلوطين بمن تلاه فى المدرسة الأفلاطونية المحدثه ، نجد أنه أقل اغراقا منهم فى الايمان بالتنجيم والسحر . ومن رأى

• ثورنديك Thorndike أن اتهام الأفلاطونية المحدثه ، وأفلوطين بوجه خاص ، بالايمان بالسحر والتنجيم والقوى الخفية ايماننا لا تميز فيه ، هذا الاتهام ناشئ - الى حد معين - عن وجهة النظر المسيحية المعادية ، التي عملت على تفسير المذهب على هذا النحو (١) . ومما يشهد بذلك أن أفلوطين قد عاب على أصحاب الغنوص اعتقادهم بأن في وسعهم تحريك القوى اللامادية العليا بكتابة طلاسم ونطق كلمات وأصوات معينة ، وهي أمور يقول عنها انها مجرد شعوذة . كما يهاجمهم لاعتقادهم بأن علة الأمراض شياطين خفية ، تطرد بقراءة تعاويذ معينة ، ويؤكد أن الأمراض انما ترجع الى علل طبيعية فحسب (٢) .

ثم ان أفلوطين قد حاول أن يعدل نظم علم التنجيم الشائعة في عصره ، فبدلا من أن يوافق على الرأي القائل ان النجوم هي العلة الفاعلة لحوادث هذا العالم ، رأى أن النجوم تنبئ بهذه الحوادث ، وأنها علامات دالة عليها فحسب . ولا شك أن ذلك التعديل كان جوهريا بالنسبة الى عصره ، حتى ان بعض المنجمين في القرن التالي ، مثل « ماترنوس » Maternus قد عدوا للتنجيم ، وذكر أنه مات ميتة شنيعة جزاء له على هذا العداء (٣) .

واذا كنا قد رأينا أفلوطين من قبل يشارك في التراث اليوناني القديم في نظريته الى العالم على أنه كل متناسق يسوده النظام والانسجام ، فإنه يعود فيؤكد انتماءه الى آباءه الروحيين من فلاسفة اليونان في نظريته الى تأثير السحر . فقد كان للسحر عنده معنى واسع الى أبعد حد . اذ يمكننا أن نقول ان أى تجمع طبيعي له عنده نصيب من السحر ، وأن أى انفعال ينتاب الانسان ، ويجعله يرتبط بشيء آخر أو ينجذب اليه ،

(١) L. Thorndike : A History of Magic and Experimental Science, vol. I, New York, 1929, p. 298.

(٢) II, 9, 14.

(٣) Thorndike..., p. 302.

هو مظهر من مظاهر السحر (١) . ومن هنا كان قول أفلوطين ان الجانب المادى اللاعقل فى الانسان هو وحده الذى يتأثر بالرقى والتعاويد ، أما النفس العاقلة ففى وسعها أن تتحرر من كل تأثير للسحر (٢) . ولكم كان أفلوطين يونانيا بحق حين قال ان كل من يستسلم لسحر الحب أو العاطفة العائلية ، أو يسعى الى النفوذ والسلطان ، أو أى هدف آخر غير الحق والجمال الخالص ، أو حتى ذلك الذى يبحث عن الحق والجمال فى أشياء خسيسة - كل هؤلاء لا يقلون تأثيرا بالسحر عن أولئك الذين خضعوا لتأثير ساحر حقيقى . واذن فلا شئ يتحرر من السحر حقا الا حياة الفكر الخالص (٣) . وفى هذا المعنى يكاد السحر أن يكون مرادفا لكل انفعال يتتاب المرء ويفقد فيه قدرته على الفعل الايجابى ، وتضيع تلقائيته وسط الحوادث الخارجية . ولا ينجو من هذا الانفعال السلبي الا التأمل العقلى الخالص ، وهى فكرة أكدها من قبل على أوضح صورة. أفلاطون وأرسطو ، وان لم يكونا قد ذكراها فى معرض الكلام عن السحر . فالحكمة هى وحدها التى تعصم من الانقياد للانفعالات العنيفة - تلك هى الفكرة التى توارثها أفلوطين عن فلاسفة اليونان ، وهى التى توجهه فى حديثه هذا عن السحر .

والى هذا الحد رأينا تفكير أفلوطين يبدو على شئ من الاستقلال. بإزاء الحرافات الشائعة فى عصره ، غير أن هذا الاستقلال لم يكن يمثل الا قدرا ضئيلا من آرائه الحقيقية ، وهو ذاته ينطوى على نوع من الايمان الخفى بتلك المعتقدات الشائعة ، هذا فضلا عما صرح به من ايمان بهذه المعتقدات .

فكثير من آراء أفلوطين التى يبدو فيها مخالفا لحرافات عصره .

Zeller : Ibid..., S. 684.

IV, 4, 43.

IV, 4, 44.

(١)

(٢)

(٣)

انما هي في الواقع سلاح ذو حدين : تكشف من جهة عن استقلاله عن هذه الحرافات ، ومن جهة أخرى عن تعلقه بها وتأيدته لها • ومن قيل ذلك ، قوله ان النجوم تنبئ ولا تحدث أو تسبب • فهذا القول يمكن أن يفسر على أنه محاولة منه لتبرير التنجيم وربطه بمذهبه العام ، بحيث يصبح للتنجيم أساس عقلي متين • فالاستدلال على الأحداث من أشكال النجوم يرتبط برأى أفلوطين العام في الكون والألوهية ، لأنه يقوم على أساس فكرة التعاطف والتوافق بين كل أجزاء العالم • ومعنى ذلك تدعيم التنجيم والتنبؤ ، وبناءهما على أسس أمتن •

كذلك قوله ان الفكر وحده هو الذي يخلص من تأثير السحر ، وهو القول الذي رأيناه من قبل دليلا على تعلق أفلوطين بالروح العقلية الكامنة في التفكير اليوناني • فهذا الرأي أولا ينطوي على الايمان الكامن بحقيقة السحر وتأثيره مع استبعاد هذا التأثير من مجال العقل • واذا كان في وسعنا أن نفسر هذا الاستبعاد بأنه دليل على قوة النزعة العقلية لديه ، ففي استطاعتنا أيضا أن نفسره على أنه تدعيم وتأيد للسحر • اذ أن قوله ان حياة العقل الخالصة لا تتأثر بالسحر أو بالنجوم ، هو في الواقع محاولة منه للتوفيق بين الاعتقاد بالسحر والتنجيم وبين حرية الارادة الانسانية ، وبهذا وصل الى موقف يشبه الى حد كبير موقف المسيحية في أوائل العصور الوسطى ، اذ اعتقد كثير من آباء الكنيسة بأن التنبؤ حقيقة واقعة ، وأكدوا مع ذلك أن النفوس التي تنفض علاقتها بالعالم المحسوس – أي تحيا حياة مسيحية خالصة – تتخلص من تأثير النجوم (١) •

فاذا حللنا موقف أفلوطين في مسألة التنجيم على حقيقته وجدناه في الواقع لا يهدف الا الى محاربة الرأي القائل بأن النجوم علل للشر أو أن لها قوى شريرة ، أما الاعتقاد في تأثيرها ونبوءاتها فقد زاده تدعيمها ولا جدال في أنه قد دعم علم التنجيم حين وفق بين الحرية الانسانية ،

Thorndike... p. 306.

(١)

وبين التأثير الهام للنجوم ، بحيث أمكن أن يستمر هذا العلم قائما في عصور كانت تحارب السحرة وتتكلم بهم تنكيلا شديدا .

وذهب أفلوطين في تبرير المعتقدات الشائعة في عصره الى حد أنه برر الديانات المعاصرة له بنفس الأساس الفلسفي . فعبادة الأوثان يمكن أن يصبح لها مكانها في مذهبه : إذ أنه لما كان التعاطف هو الظاهرة الأساسية في الكون ، فإن كل شيء ينجذب الى ما هو قريب منه أو مشابه له ، وبهذا تنجذب الآلهة الى الصور أو الأوثان لأنها مماثلة لها ومرتبطة بها في علاقة تماثل علاقة العالم المحسوس بالعالم العقول (١) .

وعلى نفس هذا النحو يفسر أفلوطين الصلاة والدعوات . فهو يؤكد أن النجوم لا تستمع الى دعواتنا ، ولا تذكرها ، ولا تحققها بإرادتها ، ولا تدرك - بوجه عام - أي شيء أرضي . وإنما تتحقق الدعوات تبعا للضرورة الطبيعية . فلما كان لكل ما في العالم نفس ، فليس هناك ما يمنع من أن تنجم عن حركات من يدعو ، استجابة أو نتيجة مطابقة لها من جانب النجوم السماوية التي يتجه اليها الدعاء ، وذلك بمجرد التطابق بين الحركات ، والتشابه بين جزئين متناظرين في الكون ، دون أن تتدخل السماء بتفكيرها أو إرادتها الواعية (٢) . وبهذا تدرج الصلاة والدعاء بدورهما تحت فكرة أعم ، هي فكرة التعاطف الكوني .

واذن فكل مجهود أفلوطين في هذا المضمار هو محاولته تبرير المعتقدات الشائعة تبريرا عقليا . وفي التبرير العقلي ولا شك تبيت لهذه المعتقدات وتدعيم . وإذا قيل ان كثيرا من الرواقين قد آمنوا بنفس النظريات التي حاول أفلوطين أن يبرر بها العقيدة الشائعة ، فلنذكر أن أفلوطين كان أكثر منهم افتقارا الى الروح النقدية في هذا الباب ، حتى حفلت كتاباته ، وخاصة الساعية الرابعة ، بالحديث عن السحر والتنجيم

IV, 3, II.

(١)

IV, 4, 4I.

(٢)

والتنبؤ والجن ، وهى كلها معان لم تعرفها الفلسفة اليونانية فى عصرها.
الذهبى الا نادرا •

ولقد حاول تسلىر أن يلتمس لأفلوطين عذرا عن قصور تفكيره.
فى الأبحاث الطبيعية ، على أساس القول ان موضع الجمال فى عالم الظواهر
ليس الا ما يحفل به من قوى روحية تبعث فيه النظام والانسجام ، أما
المادى بما هو مادى فلا يبدو فى نظره الا على أنه تشويه لهذه الطبيعة.
العليا ، وليس شرطا ايجابيا لفاعليتها • ومن هنا لم يكن يبحث فى الأمور
الطبيعية أبحاثا مفصلة ، وكانت دراساته القليلة فى هذا المجال تفتقر الى
الدقة (١) • غير أن هذا الدفاع من جانب تسلىر لا يقوم على أساس متين •
فالواقع أن أفلوطين قد أقاض فى بحثه عن الكون الطبيعى والنجوم ،
والتساعية التى تقدم هنا ترجمتها تشغل منها الأبحاث الطبيعية جزءا غير
قليلا • ونحن لا ننكر أن الطابع العام للعصر كان يتجه الى الايمان
بالخرافات • غير أنه لم يكن ينتظر من فيلسوف عميق مثل أفلوطين أن
يحرص كل الحرص على تبرير الخرافات الشائعة وربطها بمذهبه العقلى.
العام •

وأبسط نتيجة لهذا الضعف فى تفكير أفلوطين ، أن الفلسفة قد
أخذت تسمح للخرافات بالتغلغل فى أبحاثها الخاصة ، وبدأت العناصر
الغريبة تختلط بالأبحاث العقلية ، حتى كاد العقل أن يخلى الطريق
للأوهام ، فكان لذلك أسوأ الأثر على العقول فى العصور التالية •

ولحق العلم بدوره أكبر الضرر ، اذ أن العلم الطبيعى الذى كان
قد أخذ يحاول الانفصال عن الفلسفة فى أواخر عهود الفلسفة اليونانية ،
قد عاد الى الاندماج بها مرة أخرى بتأثير الأفلاطونية المحدثه ، وكان فى

Zeller..., S. 619.

(١)

هذا الاندماج أبلغ الضرر بتطور العلم (١) . ولو كانت حركة الانفصال هذه قد استمرت في سيرها الطبيعي ، لكان من الجائز أن تسبق النهضة العلمية الى الظهور قبل موعدها المعروف بكثير . وهكذا عاد الفلاسفة يدعون التدخل في كل مظاهر الطبيعة ، ويوهمون أنفسهم بأن في وسعهم شفاء المرضى ، واستخدموا السحر ورقه وتعاوينه بلا تمييز ، وأخذ الاعتقاد باجن وادرواح وانعجزات يقتحم كل ميادين البحث الانساني ، فطردت شياطين هذه المعتقدات العقل الصحيح من مجاله وأحلت الخرافة محله . واذا قيل ان هذا الأثر السيء لم يكن قد اتضح بعد بأجلى مظاهره عند أفلوطين ، فلا شك في أن فيلسوفنا لم يفعل شيئا يحول دون انتشار هذه الخرافات من بعده انتشارا مريعا ، بل ربما كانت آراؤه الطبيعية قد ساعدت على ذلك في بعض الأحيان .

(١) Handbuch der Geschichte der Medizin. Hergg. von Neuburger und Pagel. Jena 1902, 1er Band. S. 453.

طبيعة النفس وماهيتها

نقد المادية الرواقية :

للمبحث في طبيعة النفس عند أفلوطين وجهان : وجه سلبي ينقد به الآراء السابقة ، ووجه ايجابي يعرض به آراءه الخاصة • وسنبداً بالجانب السلبي الذي ينقد فيه المادية الرواقية ، وكذلك رأى أرسطو والفيثاغوريين في النفس - وبذلك تمهد للمبحث الايجابي في ماهية النفس كما يراها أفلوطين •

ولقد كان ضرورياً لأفلوطين أن يعرض لفكرة لامادية النفس في بحثه لموضوع خلودها ، إذ أن من أكبر الأسس التي يقوم عليها اثبات خلود النفس ، القول بلاماديتها ، وذلك منذ أن وضع أفلاطون براهينه المشهورة على خلود النفس وخاصة في « فيدون » • فإذا ثبت أن النفس لامادية ، أصبح القول بخلودها هينا ، لأن الفساد يسرى على ما هو مادي فحسب •

وهكذا نجد أفلوطين يفرد أكثر من نصف المقال السابع من هذه التساعية ، وهو المقال الذي يبحث في موضوع «خلود النفس» ، لدحض القول بمادية النفس ، وهو القول الذي اشتهر خاصة عند الرواقين • والواقع أن هذه الفصول المتلاحقة ، التي تتسلسل منطقياً الى حد بعيد ، هي من أدق أجزاء هذه التساعية ، وتمتاز ببراهينها بالتماسك وبالدفقة المنطقية ، ويتبع كل فروع المناقشة واستفاد جميع أوجهها •

فالرأى المتطرف الذى يحصر أفلوطين منذ البداية على تفنيده ، هو الرأى القائل بأن النفس مادية . وطريقة تفنيده للمادية هى أن يفترض مع القائلين بها ان النفس جسمية بحق ، ثم يستخلص النتائج الممتعة التى تترتب على ذلك . ورغم أنه قد وجه عنايته الى تفنيد الرواقية بوجه خاص ، فإنه لا ينسى أن يخص الأبيقورية ببعض حديثه ، حين ينقد أولئك الذين يرون النفس متكونة من تجمع ذرات أو أجزاء لا تتجزأ . فلو صح هذا ، فكيف نفس ظاهرة التعاطف والتضافر بين جميع أجزاء النفس ؟ ان الذرات بطبيعتها تتفصل كل منها عن الأخرى ، واذا تجمعت فانما تدخل فى « علاقات خارجية » ، فحسب ، كما نقول الآن فى مصطلحنا الفلسفى الحديث . واذن فلا يمكن أن تتداخل هذه الذرات ، أو تتحد فيما بينها على النحو الذى نراه فى النفس المتعاطفة المتوحدة (١) .

أما الرواقية ، فهى التى اشتهرت من بين سائر المدارس المادية فى هذا الباب . فالنفس عندها جسمية ، وان كان جسمها من طبيعة أرق ، هو نفس تتخلله النار ، أى مزيج من الهواء والنار يتحرك بذاته ، وجوهرها النار الإلهية المستمدة من زيوس . وهى فى رأيهم تشتمل على جزء مدبر مقره هو القلب ، ومن القلب تتفرع الأنفاس السبعة التى تحيى أعضاء الحس والحركة والصوت .

ويفند أفلوطين مادية الرواقين ببراهين مفصلة هى :

١ - من الصفات الضرورية للنفس ، الحياة ، لأن النفس هى مبدأ الحياة فى الجسم الذى تتحد به . ولكن أى جسم لا يملك فى ذاته حياة ، واذا اتصف بالحياة فانما تكون هذه حياة مستفادة فحسب . فاذا لم يكن للأجسام فى ذاتها حياة فمن المحال أن تنشأ عن تجمعها الحياة (٢) ، لأن تجمع غير الحى لا يخلق الحياة .

IV, 7, 3.

(١)

IV, 7, 2.

(٢)

وقد يرد على ذلك بأن الجسم ليس متجانسا تمام التجانس ، وانما ينقسم الى هيولى وصورة ، وأن الصورة هي مبدأ الحياة فيه ، وهنا يجيب أفلوطين بأن الصورة فى هذه الحالة اما أن تكون جوهرًا قائمًا بذاته أو لا تكون - فان كانت جوهرًا كانت هي النفس غير المادية ، لأنها مبدأ آخر مستقل عن الهيولى • وان لم تكن جوهرًا ، وانما مجرد صفة أو حال متعلق بالهيولى ، لكانت عاجزة عن أن تضيف الحياة على ذاتها ، لأنها شئ لا قوام له ، بل يقوم فى الهيولى •

٢ - ويكمل ذلك البرهان أن تتساءل : هل فى وسع الهيولى أن تجلب لذاتها الحياة ؟ ان الهيولى ليست هي التى تعطى لذاتها صورة ، لأن من يعطى الصورة لا بد أن يكون مبدأ منظما ، والهيولى عاجزة عن أن تنظم نفسها بنفسها • ولو قلنا ان ما يبعث النظام فى الكون مادة من أى نوع ، ولتكن هواء أو نفسا كما يقول الرواقيون ، فان العقل والنظام سيختفى تماما من الكون ، ولا يسوده الا الاضطراب والتخبط • فوجود النظام فى العالم برهان آخر على أن النفس لا يمكن أن تكون مادية ، بل ذات طبيعة معقولة •

٣ - لو افترضنا جسمية النفس ، فلن نستطيع أن نفسر ظاهرة هامة من ظواهر الحياة ، وهي ظاهرة النمو • ففى هذه الحالة سيتم النمو بواسطة اضافة جسم جديد ، اما من نوع النفس (التى افترضنا جسميتها) ، واما غير حى • ففى الحالة الأولى سنتساءل « من أين يأتى » وكيف يدخل ، وكيف يضاف ؟ ، وفى الحالة الثانية سنتساءل « كيف ينتقل الى الحياة ، وكيف يكون على وفاق مع ذلك الجزء من النفس الذى يوجد من قبل ؟ »^(١) ، لا شك أن الجزء الذى يضاف يحتاج الى قوة أخرى خارجة ، حتى تتم وحدته مع الجزء الأول ، والا لتبددت

النفس وتعددت أجزاؤها • وقد يقال ، للتدليل على أن مبدأ الحياة قد يكون جسما كالنفس أو الدم ، ان الكائن الحي يهلك اذا ما فارقه هذان الجسمان • غير أن هذا ليس دليلا على أنهما معا ، أو أحدهما ، مبدأ الحياة • فكون الحياة تستحيل بدونهما ، ليس معناه أنهما قوام النفس (١) • فالحياة تستحيل بدون انكبد أو الأمعاء مثلا ، ولكن ليس معنى ذلك أن قوام النفس هو الكبد أو الأمعاء • فلا يمكن أن تكون النفس واحدا من هذه الأجسام •

٤ - للأجسام عادة طبيعة واحدة ، أى أن الجسم لا يقبل الامتداد ، بينما النفس تقوم بأفعال متضادة ، وتنتج عنها آثار مختلفة ، أى أنها تقوم بأفعال يعجز عن اتيانها الجسم (٢) •

٥ - واذا كان الجسم يتصف أساسا بأنه ذو مقدار ، فلسنا نستطيع أن تنسب هذه الصفة الى النفس ، لأنها ان كانت ذات مقدار ، فستقسم الى أجزاء • وكل جزء منها اما أن يكون نفسا كالمجموع ، واما ألا يكون . فإن قيل انه نفس ولا يختلف في ذلك عن المجموع ، فما قيمة انكم في هذه الحالة ؟ وما قيمة جعلنا النفس ذات مقدار وذات عظم ؟ ان زيادة الكم أساسية في الأشياء ذات المقادير ، ومع ذلك فهي لم تغير من الأمر شيئا في حالة النفس ، أى أن كونها ذات مقدار هو صفة لا جدوى منها . وان قيل ان كل جزء من النفس ليس نفسا ، فلن يكون مجموع هذه الأجزاء نفسا ، لأن كلا منها غير حي • فالنفس اذن ليست بذات مقدار ، ودليل ذلك ما نراه من أن انقسام النفس بالتوالد لا يؤثر فيها • فالجزء فيها معادل للكل ، أى أن مقولة الكم والمقدار لا تسرى عليها ، وهذه كما رأينا مقولة أساسية للأجسام (٣) •

وما يقال عن النفس بوجه عام ، يقال أيضا عن قوى النفس •

IV, 7, 8.

(١)

IV, 7, 5.

(٢)

IV, 7, 4.

(٣)

فينبغي ألا تكون قوى النفس جسمية ، لأن الكيف بطبيعته لا يتغير بالتقسيم ، « فمثلا ان كانت حلاوة العسل لا تقل في كل جزء عنها في الكل ، فينبغي ألا تكون الحلاوة جسما » (١) فالقوى كالكيفيات ، ليست بذات مقدار ، وبالتالي ليست أجساما . ولدينا على ذلك الدليل العملي : وهو أن القوى لا تتناسب مع الامتداد أو المقدار ، فقد تعظم القوة مع صغر المقدار ، أو العكس .

٦ - والنفس تتخلل الجسم في كل موضع منه ، فان كانت جسما ، كان علينا أن نقول ان هناك جسما يتخلل الآخر في كل موضع منه ، أى يختلط به اختلاطا تاما . وتعريف الخليط التام أنه هو ذلك الذى يحل فيه أحد الجسمين في نفس المحل الذى يحل فيه الآخر ، ولا يزداد حجم الأول عندما يضاف اليه الثاني (٢) . غير أن هذا الخليط التام بين الأجسام مستحيل ، لأن الجزء فيه سيكون مساويا للكل ، وهو محال كما بينا من قبل . واذن فلا يمكن أن يكون هناك خليط تام الا بين جسم وشيء آخر من طبيعة لامادية . ولما كانت النفس تتخلل الجسم تخللا تاما ، فهي اذن غير مادية .

٧ - والقول بجسمية النفس يستتبع القول بانقسامها ، وهذا يؤدي الى العجز عن تفسير ظاهرة الاحساس . فالاحساس لا يمكن أن يتم الا على أساس وحدة النفس . حقا ان كل عضو من أعضاء الحس لا يدرك الا نوعا واحدا من المحسوسات كاللون أو الصوت أو الطعم ، غير أن المرء لا يدرك كلا من هذه الاحساسات على حدة ، بل يكون منها جميعا صورة واحدة عامة ، ويجمع كل الاحساسات في وحدة لا يقوم بها أى جزء على حدة (٣) . فينبغي اذن لكى يتم الاحساس ، ألا تكون النفس منقسمة كالأجسام .

IV, 7, 8 (1).

(1)

IV, 7, 8 (2).

(2)

IV, 7, 6.

(3)

وفضلا عن ذلك فكيف يتم الاحساس لو كان القائم به جسما ؟
انه سيتم كما تنطبق العلامة على الشمع بواسطة الخاتم • وهذا الانطباع
اما أن يكون متغيرا ، يتبدد بعد قليل ، وعندئذ لا تعود تذكر ما حدث
من قبل ، أو أن يكون ثابتا ، فلا يمكن أن تنطبق علامات أخرى جديدة ،
الا اذا شوهت الانطباعات السابقة ، بينما الاحساس يقتضى - لو كان يتم
بانطباع علامات - أن تنطبق علامات جديدة كلما وردت احساسات
جديدة • فتفسير الاحساس والذاكرة ماديا هو تفسير فاشل من كل
الوجوه • وسنعود الى مناقشة هذا الموضوع عند الحديث عن الاحساس
والذاكرة •

٨ - واذا كان الاحساس - الذى يستخدم فيه الجسم بجانب-
النفس ، لأنه لا يتم بدون الحواس - اذا كان الاحساس لا يفسر الا على
أساس القول بأن النفس لامادية ، فالأحرى ألا يكون التفكير ممكنا على
الاطلاق اذا افترضنا مادية النفس ، لأن التفكير بطبيعته لا يتم باستخدام
الجسم • فالجسم يتصف أساسا بالامتداد والقابلية للانقسام ، فمن المحال
أن يتسنى له التفكير فى غير الممتد وغير المنقسم ، وهى صفات المعانى
العقلية • والأفكار بطبيعتها مجردة ، ولا يمكن أن تقوم مادة بتجريد
فكرة عن المادة (١) •

كذلك الحال فى القيم ، كالخير والجمال ، والفضائل الأخلاقية ،
كالعدالة أو الشجاعة • فهذه كلها لا يمكن أن تفسر على أساس افتراض
مادية النفس • فالمادية لا شأن لها بالتقويم والتفضيل ، بينما كل هذه
المعانى تفترض « التقسيم تبعا للرتبة » ، أى ما نسميه بالقيمة فى المصطلح
الحديث •

نقد الفيثاغورية ومذهب أرسطو :

ولا يكتفى أفلوطين بهذا النقد المفصل ، الذى يفند به زعم الرواقين بأن النفس مادية ، بل ينتقل الى نقد الرأى الفيثاغورى ورأى أرسطو فى ماهية النفس • ذلك لأن أفلوطين ، حرصا منه على أن يجعل ماهية النفس عقلية بريئة من المادة ، لا يكفيه أن يفند آراء الماديين ، بل يحرص على نقد أولئك الذين جعلوا النفس مرتبطة بالمادة ارتباطا وثيقا ، وان لم يقولوا انها هى ذاتها مادية ، ومن هؤلاء الفيثاغوريون فى قولهم ان النفس انسجام للأجسام ، وأرسطو فى قوله ان النفس كمال للجسم •

١ - فقول الفيثاغوريين بالانسجام معناه أن النفس صفة من صفات الجسم لأن الانسجام احدى الخصائص التى تتصف بها الأجسام • ولو كانت النفس انسجاما للجسم لما أمكنها أن تقف فى سبيله وتفرض عليه أحكامها • كما أن النفس جوهر ، والانسجام ليس له قوام جوهرى • ثم ان الانسجام يقتضى دائما علة فاعلة للقيام به ، وليس هو ذاته فعلا ، أى أنه لا بد من وجود نفس قبل الانسجام ، تضيفى هى الانسجام على الجسم •

٢ - وقول أرسطو ان النفس « كمال أول الجسم طبيعى عضوى له حياة بالقوة » هذا القول يجعل من النفس صورة لنوع معين من الأجسام ، هو النوع الذى حدده فى التعريف • وعيب الفكرة القائلة بأن النفس كمال *enteleheia* انها تجعل النفس مرتبطة بالجسم ومتوقفة عليه ، لأن الكمال لاصق بالجسم ومعتمد عليه ، وان لم يكن هو ذاته جسما • والواقع أن أرسطو ذاته ، كما لاحظ أفلوطين ، قد اضطر الى افتراض مبدأ آخر بجانب النفس التى رآها كمالا للجسم العضوى ، هو العقل ، الذى رآه مفارقا وخالدا • فالفكر يستلزم ألا تكون النفس كمالا مرتبطا بالجسم ومتوقفا عليه ، وكذلك الاحساس لا يمكن أن يرتبط بالجسم كما أثبتنا من قبل ، والنمو فى النبات لا يفترض نفسا مرتبطة

يجسم انبثات ، لأن النفس تظل ثابتة بينما يتغير جسم النبات على الدوام .
ففكرة الكمال مرتبطة بجسم واحد بعينه ، ومن المحال أن يفسر انتقال
النفس بين عدة أجسام كما في النبات والحيوان ، بهذه الفكرة (١) .
وهكذا يصر أفلوطين على ألا يجعل النفس مرتبطة بالجسم ومتوقفة
عليه بأن معنى من المعاني ، سواء آكانت له انسجاما أم كمالات . فهو يأبى
أن يعدها صفة أو كيفية تعتمد على الجسم ، بل يؤكد أنها جوهر قائم
بذاته ، مستقل من الجسم ، ايجابي فعال ، طبيعته الأصلية مضادة تماما
للطبيعة الجسمية لأنها تنتمي أصلا الى عالم العقولات ، وان كانت في عالمنا
هذا ترتبط بجسم وتمارس فاعليتها عليه .

ماهية النفس عند أفلوطين :

يصنف أفلوطين الموجودات من حيث القابلية للانقسام الى موجودات
من طبيعتها أن تكون منقسمة ، وأخرى ليس من طبيعتها أن تقبل
الانقسام ، وثالثة تجمع بين الطبعيتين . ومن قبيل النوع الأول ، أى القابل
للانقسام بطبيعته ، الحجوم الحسية والكتل المادية . أما النوع الثانى ، الذى
لا يقبل انقساما على الإطلاق ، فمن أمثلته الأفكار العقلية ، التى لا توجد
فى محل (٢) . وأساس التميز بين النوع الأول والثانى هو أن تسأل :
هل كل جزء من الشيء فى هوية مع بقية الأجزاء ، وهل يصح أن نقول
ان الجزء فيه أقل من الكل بالضرورة ؟ فان كان الجواب بالايجاب ، كان
الشيء قابلا للانقسام بطبيعته ، وان كان بالسلب كان غير قابل للانقسام ،
لأن العقولات ليس فيها جزء ولا كل ، ولا تنطبق عليها معانى الأصغر
والأكبر .

وهناك ماهية ثالثة تجمع بين الطبعيتين ، وتمثل فى النفس . فالنفس
منقسمة ولا منقسمة فى نفس الآن . وقد عبر أفلاطون عن هذا المعنى

IV, 7, 8 (5).

(١)

IV, 2, 1.

(٢)

في محاوره طيماوس فقال « من النفس التي لا تتجزأ ، والتي هي في هوية دائمة مع ذاتها ، ومن تلك التي تغدو منقسمة في الأجسام ، تكونت ماهية نائلة بين الاثنين » (١) . ووجد أفلوطين في هذه العبارة ما يتفق مع مذهبه الذي يجعل للنفس مرتبة وسطى بين الموجودات ، فعلق عليها تعليقا مفصلا نستشف من خلاله رأيه الخاص في ماهية النفس .

فالنفس قريبة من العقولات ، تليها مباشرة في المرتبة . وهي تستمد عدم انقسامها من العقولات لقربها منها . غير أن من طبيعة النفس ألا تظل دائما مع العقولات ، ولا لما اختلفت عنها ، بل انها تحل ضرورة في بدن . وهكذا يسرى عليها الانقسام في الأبدان ، فتجمع بين الطبعيتين : « فهي منقسمة لأنها في كل جزء من أجزاء البدن الذي توجد فيه ، وهي لا منقسمة لأنها توجد بأكملها في جميع الأجزاء وفي كل جزء معين من ذلك البدن » (٢) ، فورود النفس الى الأبدان هو الذي أدى الى انقسامها ، لأن البدن المنقسم بطبيعته لا يمكن أن يقبل النفس غير منقسمة ، أما لو ظلت النفس في ذاتها ، فستكون غير منقسمة بالضرورة .

والدليل الذي يبرهن به أفلوطين على أن النفس غير تامة الانقسام ، هو تلك الوحدة العضوية والنفسية التي تسود الكائن الحي ، بحيث يحس كله بأي مؤثر يقع على جزء معين من جسمه ، مما يقطع بأن النفس ليست أجزاء منفصلة تمام الانفصال ، وانما وحدة واحدة لا امتداد فيها ولا أجزاء . والقول بعدم انقسام النفس الى أجزاء منفصلة ، يستتبع حتما رفض الرأي الرواقى ، القائل بوجود جزء رئيسى أو مدبر للنفس ، تنتقل اليه كل الاحساسات التي تؤثر في سائر أجزائها بالتدريج (٣) . على أن النفس كذلك لا يمكن أن تكون تامة الوحدة ، لأنها لو كانت

Timaeus 35 A.

(١)

IV, 2, 1.

(٢)

IV, 2, 2.

(٣)

كذلك لما بعثت الحياة في كل أجزاء البدن الذي تشغله • واذن فهي
جامعة بين الانقسام وعدم الانقسام •

ولهذا القول بجمع النفس بين الطبيعة المنقسمة واللامنقسمة
نتيجة على أعظم جانب من الأهمية في مذهب أفلوطين • فالنفس بهذا
المعنى تحتل الموقع الأوسط في تسلسل الموجودات ، أي أنها حلقة
الاتصال بين العالم المعقول والعالم المحسوس • فالنفس لم تكن منقسمة
وهي تحيا في العالم المعقول ، أما بعد هبوطها الى الأبدان فانها تتخذ صفة
جديدة بجانب صفتها السابقة ، وهي القابلية للانقسام • وان احتفاظ
النفس في عالمنا هذا بالصفتين معا لدليل على أن النفس ، وان كانت قد
هبطت الى العالم المحسوس ، فانها تظل على صلة بالعالم المعقول ، الذي
وردت منه • ففي النفس جزء يظل على الدوام مرتبطا بمصدره الأعلى (١) •

فاذا كانت النفس تحتل هذا الموقع الوسط ، فان لدراسة النفس ،
كما لاحظ أفلوطين ذاته ، أهميتها القصوى ، اذ أنك لو درست العالم
المعقول وحده ، فسيظل العالم المحسوس غائبا عن ذهنك ، ولو اكتفيت
ببحث العالم المحسوس ، فلن يرتقى ذهنك الى العالم المعقول على الإطلاق •
أما دراسة النفس فتعين الباحث في الاتجاهين معا « اتجاه الأشياء التي تتخذ
من النفس مبدأ ، واتجاه الأشياء التي ترد منها النفس » (٢) • ومن هنا
كانت دراسة النفس هي حيز الزاوية في مذهب أفلوطين ، اذ تفتح
أمامنا مجال الجمع بين كل أطراف المذهب • وان بحث طبيعة الموجود
الذي يتوسط بين العالمين المعقول والمحسوس ، ليكشف لنا ضرورة عن
هذين العالمين ، وبهذا نصل الى معرفة كل المبادئ المتدرجة عن طريق
دراسة هذا المبدأ الوسط •

IV, 1.

IV, 3, 1.

(١)

(٢)

النفس الكلية

ينبغي علينا قبل أن نبحث في أنواع النفوس ، وفي النفس الجزئية أن نشرح رأى أفلوطين في مسألة وحدة النفوس • فهل النفوس كلها تكون نفساً واحدة ؟ ذلك هو الموضوع الذى يبحثه أفلوطين بوجه خاص. فى مستهل المقال الثالث وفى المقال التاسع من هذه الساعية • ولهذا الموضوع أهميته ، اذ أننا لو لم نعرف رأى أفلوطين فى هذا الصدد ، فربما توهمنا من كلامه عن أنواع مختلفة من النفوس ، كالنفس الكلية، و نفوس الأفراد ، أن كلامه هذه النفوس مستقلة عن الأخرى تماماً ، وأن الكثرة المطلقة تسود عالم النفوس • ولما كان هذا أبعد الآراء عن تفكير أفلوطين ، فعلىنا أن نبحث بأى معنى تكون النفوس عنده واحدة ، وبأى معنى يجوز لنا أن نتكلم عن أنواع مختلفة منها ، وما هى علاقة هذه الأنواع بعضها ببعض •

ان أول ما يتبادر الى ذهننا فى هذا الصدد ، هو أنه ما دامت النفس الفردية تتخلل بأسرها كل موضع من مواضع البدن ، فلا بد أن تكون النفس الكلية موجودة بأسرها فى كل جزء من أجزاء الكون ، أى أن تكون كل نفس فردية صادرة عن منبع واحد هو النفس الكونية ، وبهذا تتحقق وحدة النفوس • غير أن الاعتراض الذى يواجهنا فى هذه الحالة هو : اذا كانت النفس مبدأ الاحساس والتفكير ، فان نفوس الأفراد لو كانت كلها واحدة ، لأحست وفكرت كلها على نحو واحد ، بحيث يحس كل منا نفس احساس الآخر ، ويعلم كل أفكاره •

ويرد أفلوطين على هذا الاعتراض بقوله ان وحدة النفوس لا تتنافى مع اختلاف الاحساسات والأفكار من فرد الى فرد ، اذ أن منشأ هذا الاختلاف هو تباين الأجسام . فصحیح أن نفس كل فرد مماثلة لنفس الآخر ، غير أن المركب من النفس والجسم هو فى كل منا مختلف عنه فى الآخر (١) .

وهنا قد يثار اعتراض آخر على فكرة وحدة النفوس ، هو أن النفوس لو كانت واحدة بحق ، فلن نستطيع الكلام عن أنواع مختلفة من النفوس ، كالنفس العاقلة والنفس الحيوانية ، والنفس الغاذية . ولكن أفلوطين يرد على ذلك بأن النفس ليست واحدة وحدة مطلقة ، فليس معنى كون النفس واحدة ، أنها لا تشارك فى الكثرة قط . (اذ أن هذه صفة لا يجب أن تنسب الا الى الموجودات العليا) . وانما نعى أن النفس واحدة وكثيرة فى آن واحد . ، (٢) ففى وسعنا أن نتكلم عن كثرة من النفوس بوجه من الوجوه ، غير أن هذه الكثرة ترد بدورها الى الوحدة ، لأن كل أنواع النفوس هذه مستمدة من النفس الكونية .

وبعد هذا الرد يظل هناك سؤال آخر ، فعلى أى نحو تنشأ النفوس الكثيرة عن النفس الواحدة ؟ من المحال أن تتحدث هنا عن انقسام فى المقدار ، كذلك الذى يحدث فى الأجسام . فالجسم حين ينقسم بمقداره الى أجزاء ، يفقد كيانه ويبده فى هذه الأجزاء التى انقسم اليها . أما فى حالة النفس ، فمن المحال أن تتصور تبدد جوهر النفس الأولى وتشتته بين النفوس الفردية التى تنقسم اليها .

فلا يمكن أن تكون النفس الجزئية جزءاً من الكلية ، بالمعنى الرياضى لكلمة « جزء » ، لأن الجزء فى الأعداد أقل من الكل بالضرورة ، والمقدار والكم يلعب فيها الدور الأساسى . وقد بينا من قبل أن النفس

IV, 9, 2 — IV, 3, 8.

(١)

IV, 9, 2.

(٢)

لا تسرى عليها مقولة الكم ، وأنها لا مقدار لها ، وبالتالي فليس الجزء فيها أصغر من الكل . وهكذا يتقد أفلوطين الرأى الفيثاغورى الذى يجعل علاقة النفوس بعضها ببعض علاقة عددية . وكما أن الأعداد ، أى الكم المنفصل ، تختلف فى مقدارها فكذلك يختلف الكم المنفصل فى المقدار ، وقد يختلف فى النوع ، فالجزء من الثلث ليس مثلثا بالضرورة . والجزء من المستقيم هو مستقيم حقا ، ولكنه أقل من الأول فى المقدار (١) .

كما أن النفس الجزئية لا يمكن أن تتصل بالكلية كما تتصل القوة الواحدة بالنفس الكاملة ، أى لا يمكن أن تكون النفوس الجزئية أشبه بقوى للنفس الكلية لأن كل نفس جزئية تمتلك فى ذاتها كل القوى (٢) .

وأيا كان المعنى الذى نحاول أن نفسر به علاقة النفس الكلية بالنفس الجزئية ، فعلىنا دائما أن نتذكر أن لهذه العلاقة شرطين أساسيين . أولهما ألا تفقد النفس الكلية ذاتها فيما تتجه ، وثانيهما أن تكون النفس الجزئية صادرة عن النفس الكلية وحدها ، وألا تكون مستقلة فى نشأتها عنها .

فعلىنا إذن أن نبحث عن طريقة نفسر بها العلاقة بين النفس الكلية والنفوس الجزئية ، دون أن نخل بهذين الشرطين . وتلك فى الواقع هى المشكلة الأساسية فى مذهب أفلوطين . ففى كل مرحلة من المراحل التى يتدرج فيها الوجود نرى مبدأ ينشأ عنه ما يليه فى المرتبة ، دون أن يفقد هو ذاته أو يبددها فيما نشأ عنه . فمشكلة النفس من هذه الناحية لن تكون إلا صورة من صور المشكلة الكبرى ، وهى نشأة الكثرة عن الواحد الأول ، مع بقاء الواحد فى ذاته . والحل الذى يلتمسه أفلوطين دائما لهذه المشكلة هو فكرة الصدور أو الفيض . فالنفس الأولى ، كالواحد ،

IV, 3, 2.

(١)

IV, 3, 3.

(٢)

تفيض من ذاتها وتتشأ عنها بقية النفوس ، ولكنها لا تفقد جوهرها ،
وتهب من ذاتها لما يأتى بعدها ، دون أن تبدد فيه .

وفي هذا الصدد يأتى أفلوطين بتشبيه كان يمكننا أن نغفله لو كانت
أهميته مستمدة من كونه تشبيها فحسب . ولكن الواقع أن لذلك
التشبيه أهمية كبرى من حيث هو يكشف عن فكرة كامنة لو كان أفلوطين
قد توسع فيها على النحو الكافى ، لأمكننا أن نؤكد أنه قد استبق بها
الفلسفة المثالية الحديثة فى فكرة من أهم أفكارها . فهو يشبه صدور
النفوس المختلفة عن نفس واحدة مع بقاء النفس الواحدة فى هوية مع
ذاتها ، يشبهه بانقسام العلم الكلى الى أجزاء تستمد منه مع بقاء العلم على
كليته وشموله . فكل جزء من العلم ينطوى على الكل بالقوة . ونستطيع
أن نقول عن كل جزء من العلم : « ان كل الأجزاء الأخرى تتلوه وتوجد
فيه بالقوة على نحو كامن ، وهكذا يكون كل العلم فى الجزء . وهذا ،
بلا شك هو المعنى الذى يتحدث به الناس عن الكل والجزء فى العلم .
ففى العلم العقلى يكون كل شيء بالفعل فى نفس الآن ... فكل شيء
حاضر فى كل الأجزاء ... وليس لنا أن نعتقد بأن نظرية فى العلم
تنزل عن الأخريات ، فلو كانت منعزلة لما عادت من العلم أو الفن
فى شيء ، ولما تعدت قيمتها اثرثرة الأطفال . فالنظرية ان كانت علمية ،
كانت تنطوى بالقوة على كل النظريات الأخرى . فالعالم الذى يعلم ،
يضمن هذه النظرية كل النظريات الأخرى ، بوصفها نتائج لها ، وهكذا
يثبت فى تحليله أن النظرية تتضمن كل النظريات السابقة التى يتم
التحليل بها ، والنظريات اللاحقة التى تنشأ عنها .

واذن فلو بدا لنا شيء كهذا أمرا مستغربا ، فانما يكون ذلك راجعا
الى ضعفنا وظلام نفوسنا - أما فى العالم المعقول ، فكل شيء شفاف ، (١) .

بهذه الفقرة يختم أفلوطين التساعية ، وقد اقتبسناها هنا كاملة لأهميتها القصوى . ففيها بذور النظرية المثالية الحديثة في العلم ، وأعني بها نظرية الترابط Coherence . فكل جزء من العلم في رأى المثاليين مرتبط ببقية الأجزاء ، وليس هناك أى معنى لنظرية علمية تؤخذ على حدة ، منفصلة عن بقية الأجزاء . بل ان معيار صواب كل نظرية هو تكوينها مع المجموع كلاً متماسكاً . وفي هذا يقول «موريس» Morris « في عبارة تذكرنا بكلمات أفلوطين التي اقتبسناها في الفقرة السابقة » ان أية نظرية لا تكون مترابطة دون أن تكون صحيحة ، وأية نظرية نكتشف عدم صحتها يتبين في نهاية الأمر أنها غير مترابطة ... فنحن في التفكير نشيد كلاً ، وكل جزء تقرر طبيعته تبعاً لهذا الكل ، . ولست أعني من ذلك أن أفلوطين قد سبق المثاليين في نظرتهم الى طبيعة العلم ، وفي المعيار الذى وضعوه للحقيقة ، وهو معيار ترابط أجزاء العلم بعضها ببعض ، وامكان دخول كل جزء منه فى النسق الكامل - لست أعني ذلك ، وانما كنت أهدف من اقتباس هذه النصوص المشابهة الى أن أنه الى أن أفلوطين قد اهتدى الى بذور فكرة لو كان قد نماها وتوسع فيها لأمكننا القول انه وضع لصحة العلم معياراً يشبه الى حد كبير معيار المثالية الحديثة .

والذى نخلص اليه بعد هذا الاستطراد هو أن عالم المقولات لا يسرى عليه ما فى العالم المحسوس من مقولات الجزء والكل . فالكل فيه كامن فى الجزء ، وكذلك النفس الشاملة تكمن فى كل نفس جزئية . وكما أن العلم فى نهاية الأمر واحد ، فكذلك النفوس كلها واحدة ، وان كان فيها وجه من أوجه الكثرة ناتج عن ملابتها للأجسام ، فلماذا تحدثنا عن أفراد وأنواع مختلفة من النفوس فليكن فى ذهننا دائماً أن هذه الأفراد والأنواع تفيض كلها عن مصدر واحد .

C.R. Morris : Idealistic Logic, London, 1933, p. 183.

(١).

هذه النفوس الأولى أو النفس الواحدة انتى تصدر عنها النفوس الجزئية هي التي يطلق عليها أفلوطين اسم « نفس الكون » أو « النفس الكلية » . وتكون النفس الكلية الحد الثالث ضمن المبادئ الثلاثة العليا : وهي الواحد والعقل والنفس . وهي مبدأ الحياة والنظام فى العالم بأسره ، مثلما هي مصدر كل نفس جزئية .

واذا كانت هذه النفس تحيى الكون وتنظمه ، فهي تتغلغل فى كل جزء من أجزائه ، أى أنها تحيط بكل ما فى هذا الكون . فاذا تصورنا نفسا لها مثل هذه الاحاطة الشاملة ، أمكننا أن ندرك الفروق الهائلة بينها وبين النفوس الفردية . فالنفس الكلية ليست فى حاجة الى الحس ، لأن الاحساس هو ادراك موضوع خارج عن النفس أو عن المركب منها ومن الجسم . غير أن النفس الكلية لما كانت نفسا للكون بأسره ، فليس هناك موضوع خارج عنها لتدركه (١) . وكل ما يمكننا أن ننسبه اليها فى هذا الصدد هو نوع من الاحساس بذاتها ، وهو احساس يختلف تماما عما نقصده نحن بهذه الكلمة ، أى ادراك موجود خارج عنا . وقد يقال اننا لا ندرك ما هو خارج عنا فحسب ، بل ندرك أجزاء منا بأجزاء أخرى ، كأن نرى أيدينا بأعيننا ، فليس هناك ما يمنع من أن يدرك جزء من النفس الكونية جزءا آخر . ولكن أفلوطين يجيب على هذا الاعتراض بقوله ان النفس لا تحس الا اذا كانت بفطرتها تنزع الى الأشياء المحسوسة ، أما النفس الكلية فهي أحد المبادئ الخالصة الأولى ، وهي تتجه دائما الى المعقولات ، واستغراقها فى المعقولات يمنعها من رؤية غيرها (٢) .

فانعدام الاحساس ، لعدم الحاجة اليه ، فارق أساسى بين النفس الكلية والنفوس الجزئية . وهناك فارق آخر لا يقل عن ذلك أهمية ،

IV, 4, 24.

(١)

IV, 4, 25.

(٢)

وهو أن النفس الكونية في أفعالها أزلية ، أما النفس الفردية فيرتبط فعلها بالزمان . صحيح أن « كل النفوس أزلية ، والزمان لاحق لها » (١) ، غير أن أفعال النفس الجزئية وأحوالها هي التي تقع في زمان . وصحيح أيضا أن النفس الكلية تنتج أفعالا مختلفة ، قد يكون فيها ما هو قبل وما هو بعد ، غير أن أهل كل ما تنتجه موجود في المبادئ البذرية (٢) . وهذه المبادئ توجد كلها فيها معا . فالنفس الكلية صورة خالصة ، تحتوي على كل المبادئ التي ينظم بها هذا العالم ، بل هي نظام العالم ذاته . وطبيعتها في هوية تامة مع ذاتها ، فليس فيها ذلك التضارب الذي يقوم بين ملكاتنا المختلفة ورغباتنا المتباينة ، وبين كل هذه من جهة ، والعقل من جهة أخرى . فلا تتحكم في النفس الكلية اذن سوى قوة واحدة ، ومبدأ واحد ، على العكس من نفوسنا التي هي دائما تهب للاضطراب والتردد (٣) .

فاذا انتقلنا الى موضوع علاقة النفس الكلية بالعالم . وجدنا أفلوطين يأبى أن يجعل مبدأ الهيا رفيما مثلها يتصل مباشرة بالعالم . فهو يحرص على الدوام على أن يجعل للمبادئ الأولى رفعتها ، ولا يود أن يحط من قدرها بأن يربطها مباشرة بما هو أدنى منها في المرتبة . وتلك صفة تتردد كثيرا في تفكيره . فحين ينبغي عليه أن يوجد صلة بين مبدأ عال منظم وبين ما ينظمه ، تراه - حرصا منه على علو ذلك المبدأ - يقول بحقيقة أخرى متوسطة ، تكون هي حلقة الاتصال بين ذلك المبدأ الرفيع وما يليه ، حتى لا يبدد المبدأ الأعلى ذاته فيما يخلقه أو ما ينظمه . وهكذا يجعل أفلوطين للنفس الكلية جانين : جانبا أعلى لا يتصل بشيء ، بل يظل في علوه بين المعقولات ، وجانبا أدنى ، هو وسيلتها للاتصال بالعالم وتنظيمه ،

IV, 4, 15.

(١)

(٢) أنظر معنى هذا المصطلح ص ١٢٩ .

IV, 4, 17.

(٣)

ويسميه أفلوطين « بالطبيعة Physis » (١) .

فالطبيعة اذن بوصفها الجانب الأدنى للنفس الكلية ، هي آخر ما يتصل بالعالم العقول . ويحاول أفلوطين أن يقرب الى أذهانتنا فكرة الطبيعة في علاقتها بالنفس الكلية ، بأن يضرب مثلا لقرص سميك من الشمع ، طبعت على أحد وجهيه علامة تخرقه الى الوجه الآخر ، ولكنها لن تكون في الوجه الآخر بمثل ما هي في الأول من وضوح (٢) . ثم تنعكس هذه النفس على المادة ، بحيث تكون هي آخر درجات المبادئ العقلية وأولى درجات المحسوسات . ومن هنا كانت الطبيعة « موجبة الفعل بالنسبة الى المادة ، سلبية بالنسبة الى النفس » والنفس التي هي سابقة عليها ومجاورة لها ، موجبة الفعل دون سلبية ، أما النفس الأعلى فلا تتناول فاعليتها الأجسام والمادة ، (٣) .

فاذا تكلمنا عن صلة للنفس الكلية بالعالم ، فعلينا أن نذكر أن هذه الصلة تتم بتوسط « الطبيعة » على الدوام . وعلى أية حال ، فالنفس الكلية ينبغي أن تخلق هذا العالم ، اذ يجب أن تخلق لها جسما تحل فيه (٤) . والضرورة المتحكمة في الكون عامة ، والتي تقضى بأن يخلق كل مبدأ شيئا أدنى منه ، ليقلد بذلك الواحد الأول في فيضه ، تقضى على النفس الكلية بأن تخلق العالم ، ولا تكف عن الاتصال به بعد خلقه ، لحاجته الدائمة الى رعايتها . فالنفس الكلية اذن تعمل من أجل العالم ، ولكنها ليست خاضعة له ، بل هو الذي يخضع لها على الدوام .

والنفس أشبه بجسم منير ، يظل يشع نورا يخفت تدريجيا حتى يتحول في النهاية الى ظلمة . وهذه الظلمة هي آخر الموجودات المادية.

(١) انظر ايضا ص ١٤٤ .

IV, 4, 13.

(٢)

Ibid.

(٣)

IV, 3, 9.

(٤)

التي تخلقها النفس (١) • وتقوم النفس في النهاية بتشكيل هذه الظلمة
بإضافة صورة عليها • وهي ذات قدرة مطلقة على هذا التشكيل ، إذ يعجز
جسم العالم عن الوقوف في سبيل تنظيمها • ومن هنا كان اتصاف الكون
في مجموعه بالجمال والنظام • وأهم من الجمال والنظام الحياة • فالنفس
الكلية تضيء الحياة على العالم ، وتنقل إليه كل الصور والمبادئ التي
تلقنها من العقل الأعلى • فالنفس الكلية اذن رسول من العالم العقول الى
المحسوس ، أي أن الارتباط الوثيق بين العالمين ، والوحدة الشاملة التي
تتجمع بين المراتب المختلفة للموجودات ، تتم عن طريق النفس الكلية •

النفس الجزئية والجسم

هبوط النفس الى الجسم :

تكلّمنا في الفصل السابق عن النفس الكلية ، وأوضحنا علاقتها بالعالم ، فاذا شئنا أن نتحدث عن علاقة النفس الفردية بذلك الجزء الخاص الذي تدبره من العالم ، وهو الجسم ، فلا بد أن نجيب أولاً عن هذا السؤال : كيف هبطت النفس الى البدن ؟

ان النفس بطبيعتها تتوسط بين العالم المعقول والعالم المحسوس . « وهي حين تلقى بنظرتها الى الحقيقة السابقة عليها ، تفكر » . وحين تنظر الى ما يليها ، تنظم وتدبر وتتحكم ، « (١) » . وطالما كانت النفس في العالم الأعلى ، أي العالم المعقول ، فلن يكون هناك مجال للحديث عن هبوطها . وانما يبدأ البحث في هبوط النفس حين ينصرف المرء عن الاستغراق في العالم المعقول ، ويتأمل مصير النفس في هذا العالم . فالنفس - ذلك المبدأ الرفيع ، الذي يؤدي بنا أحياناً الى الوحدة مع الموجود الالهي (٢) - تحيا مع ذلك في عالمنا هذا . فكيف تركت عالمها المعقول الى جسم يصرفها عن تأمل أصلها الأول بين المعقولات ؟

للفلاسفة السابقين على أفلوطين آراء خاصة في فكرة هبوط النفس . وأقربهم اليه ، وأجدرهم بأن يقارن به ، هو أفلاطون . وقد تولى أفلوطين

IV, 8, 3.

(١)

IV, 8, 1.

(٢)

ذاته اجراء هذه المقارنة ، فعرض رأى أفلاطون فى هبوط النفس ،
وتوصل الى كشف ذلك التناقض الذى طالما لاحظته المفكرون فى فهم
أفلاطون لفكرة الهبوط • وفى معظم الأحيان نرى أفلاطون يحمل على
هبوط النفس ، ويعده نقيصه كبيرة تتابها • فهبوط النفس عنده أمر
مذموم ، وهى فى الجسم كأنها فى مقبرة ، أو سجن ، أو كهف كما قال
فى الجمهورية • وهى لا تهبط الى هذا العالم الا اذا « فقدت أجنحتها »
كما قال فى « فيدرس » • ولكن أفلاطون يأتى فى طيماوس برأى آخر ،
اذ يكف عن حملته على العالم المحسوس ، ويؤكد ما فيه من نظام وجمال ،
وهو النظام الذى تتولاه النفس • أى أن هبوط النفس الى عالم الأجسام
أمر ضرورى لبعث النظام والجمال فيه • ومعنى ذلك أن أفلاطون يحل
مشكلة هبوط النفس فى طيماوس على أساس فكرة الضرورة ، أما فى بقية
المواضع فعلى أساس فكرة الخطيئة : لأن النفس لا يمكن أن تهبط الى
مقر مذموم الا اذا كانت قد أخطأت وعوقبت على خطئها •

والرأى الذى يأتى به أفلوطين هو توفيق بين هذين الاتجاهين •
فهو يؤكد تحكم الضرورة المحتومة فى هبوط النفس ، ولكنه يعود فيصنع
هذه الضرورة بصبغة تقويمية ، أى يجعلها مرتبطة بنوع من الخطأ ترتكبه
النفس • وستكلم الآن عن هذا الموضوع بالتفصيل •

فكرة الضرورة تحتل فى مذهب أفلوطين موقعا هاما ، وهى التى
تتحكم فى انتقال كل مبدأ الى المبدأ الذى يليه • وهو يردد هذه الفكرة
فى أسلوب يذكرنا كثيرا بأسلوب الرواية • فكل شيء فى العالم خاضع
لمبدأ واحد ، « وكل شيء فيه منظم ، سواء فى ذلك هبوط النفس
وصعودها ، ومع النفوس كل شيء آخر • » (١) فكل نفس لا تهبط الا الى
الجسم الذى خلق قادرا على تلقيها ، وملائما لطبيعتها الخاصة • ويتم ذلك
الهبوط فى وقت مقدر • « فهى ليست فى حاجة الى كائن يرسلها ويدفعها

فى اللحظة المشودة حتى تدخل جسما معنا ، بل ان هذه اللحظة اذا ما حانت هبطت الى النفس تلقائيا ودخلت حيث ينبغي لها أن تدخل • • وكأنها تستجيب لدعوة داع ، حتى ليظن المرء أن قدرة سحرية قد حركتها وجذبها بقوة لا تقاوم ، (١) •

وهنا قد تساءل كيف تنفذ ارادة العقل الى النفس ، وعن أى طريق تصل هذه الضرورة المتحركة فى الكون الى النفس ؟ ان الجواب عن هذا السؤال هو فى فكرة « المبادئ البذرية العاقلة » • فهذه المبادئ • علل كل الكائنات ، وعلل حركات النفوس وقوانينها الصادرة عن العالم المعقول ، (٢) • ومهمتها هى أن تنقل أحكام العالم المعقول : فهى تلخص ما فى ذلك العالم وتبعث به الى النفس • وهى أشبه بالنماذج العقلية التى تنظم بها النفس ما تدبره من مادة ، وهى التى تحدد لكل نفس عند هبوطها الموضع الخاص الذى ستحل فيه • فالضرورة تنتقل من العقل الى النفس عن طريق المبادئ البذرية العاقلة •

فما هى اذن تلك المظاهر التى تبدى عليها فكرة الضرورة هذه فى النفس ؟ وكيف تنطبق الضرورة على النفس بحيث تحتم عليها أن تهبط الى جسم تدبره وترعاه؟ قد تظهر الضرورة فى صورة الرغبة فى الاستقلال والانفراد • فكل مبدأ مرتبط حقا ببقية المبادئ ارتباطا وثيقا ، ولكن له فى نفس الوقت قوامه وكيانه الخاص • والنفس حين تحيا فى العالم المعقول ، تكون فى وحدة تامة مع بقية النفوس ، ومع النفس الأولى • ولكن الضرورة تقضى عليها بأن تؤكد استقلالها وانفرادها • فهى تود أن توجد قائمة بذاتها ، وأن تتفرد بنفسها ، وتنفصل عن الكل الذى تعيش مندمجة فيه • ولا شك أن الذى يحضها على هذا الاستقلال ضرورة كامنة فى كل موجود ، تدفعه الى أن يؤكد ذاته ويثبت فرديته ، بدليل

IV, 3, 13.

(١)

IV, 3, 15.

(٢)

أن انفصال النفس طويلا عن العالم المعقول يجلب عليها أضرارا « فهي تغدو جزئية ، وتتعزل وتضعف ، وتدب الكثرة في فعلها . ولا تتأمل الا أجزاء » (١) ، منع أنها في الأصل كانت تشارك النفس الكلية في تدبير العالم ، ولكنها مع ذلك تصر - في وقت من الأوقات - على هذا الاستقلال ، لأن الضرورة تدفعها اليه في الوقت المعلوم .

ولكننا مع ذلك سنظل نتساءل : ما هي القوة الدافعة التي ترغمها على الاستقلال بذاتها وتدير جسم خاص بعينه ؟ وأي الدوافع تطيعها النفس حين تستقل ؟ يجب أفلوطين عن هذا السؤال بقوله : « ان ما يدفع النفس الى الانفراد والاستقلال بذاتها ، هو رغبتها في محاكاة المبادئ التي تعلو عليها . فهي تود أن تأتي من عندها بنظام يتفق مع ما رآته في العقل ، وهي تشاق الى تحقيق هذا النظام وكأنها حامل به ، تشعر بالآلام الوضع ، فترغب دائما في الخلق والاتساج » (٢) . ولا شك أن فكرة التقليد والمحاكاة هذه ، تقرب من فكرة التشبه بالله التي تردت كثيرا في تفكير أفلاطون ، وكانت من الدعائم الأساسية التي بنى عليها مذهبه الأخلاقي . فاذا كانت النفس تريد محاكاة المبدأ الذي تعلو عليها وهو العقل ، فلا شك أن العقل بدوره لا يستمد النظام والحكمة الا من الواحد ، وبهذا تكون النفس بدورها رغبة في التشبه بالواحد الأول .

ولكن لم لم يوجد الأول وحده؟ ولماذا قضت الضرورة بأن يحاكيه كل مبدأ تال له في قدرته عن الخلق والتنظيم، وفي طبيعته الفياضة المنتجة؟ وما الذي كان يمنع من أن يظل الأول في وحدته ، فلا يقوم بجانبه مبدأ آخر يستأثر لذاته بجزء من العالم ينظمه ، كما تفعل النفس مثلا ؟ يجب أفلوطين عن هذا السؤال اجابة لها مغزاها الهام ، فيقول : « لا ينبغي أن يوجد شيء واحد فحسب ، والا لظل كل شيء خفيا ، ما دامت الأشياء

IV, 8, 4.

(١)

IV, 7, 13.

(٢)

لا تكون لها في الواحد أية صورة متميزة ، ولو كان الواحد يظل ساكنا في ذاته ، لما وجد أي موجود خاص ، ولو لم توجد من بعد الواحد مجموعة الموجودات التي لها مرتبة النفوس لما كانت تلك الكثرة من الموجودات الصادرة عن الواحد . كما أن النفوس لا ينبغي أن توجد وحدها ، دون أن تظهر آثار فعلها ، فمن الخصائص الكامنة في كل طبيعة أن تنتج من بعدها ، وأن تنمي ذاتها سائرة من مبدأ غير منقسم ، هو نوع من البذرة الى ناتج حسي ، ويظل الحد السابق في المكان الخاص به ، ولكن ما يحدث ينتج عن قوة كامنة كانت فيه ، (١) .

ففي هذه الفقرة يحمل أفلوطين على الوحدة المطلقة ، كما قالت بها المدرسة الأيلية مثلا ، ويرى الكثرة ضرورية كالوحدة تماما . ولا بد لتحقيق الكثرة من أن يكون لكل مبدأ فاعلية تمكنه من خلق وتدبير ما يتلوه ، فبهذا وحده يتحقق تنوع الموجودات ، ويظهر العالم على صورته المتعددة الأوجه . غير أن هذا التعدد ليس مطلقا ، ولا يشمل على كثرة من الموجودات يستقل كل منها عن الآخر ولا تربطه به أية رابطة ، وإنما ستظل القوة الأولى متمثلة في جميع الموجودات حتى أديانها مرتبة . ففوة الواحد هي الحيط الذي يمتد من أعلى مراتب الوجود حتى أديانها ، ويجمع بينها كلها في وحدة شاملة . ومن هنا كان التعدد والكثرة ضروريا ، لأنه دليل قوة الواحد وبرهان قدرته . وعلى ذلك فحين تنفرد النفوس بجزء خاص من الكون ، هو جسمها ، لتدبره وتنظمه ، فهي إنما تطيع في ذلك تلك الضرورة التي حتمت عليها أن تعكس قدرة الواحد على الوجود المحسوس - وأن تنظم هذا الوجود لتواصل بذلك سلسلة الفيض والصدور ، التي تمتد فيها قوة الواحد بلا انقطاع .

فهبوط النفس الى بدن خاص تدبره هو اذن ضرورة محتومة . وأفلوطين يعمم هذه الضرورة على كل مراتب الوجود ، وجميع حوادث

العالم ، على نحو يذكرنا كثيرا - كما قلنا من قبل - بطريقة التفكير الرواقية . فهو مثلا يقول « ليس لنا أن نعتقد أن ثمة حوادث معينة تخضع وحدها للنظام ، بينما لا يرتبط غيرها بشيء » ، بل يسير اعتباطا . فان كان يلزم أن يحدث كل شيء وفقا لعلل ونتائج ضرورية ، وتبعاً لمبدأ واحد ونظام واحد ، فلا بد أن نؤمن بأن هذا النظام وذلك الارتباط يمتدان الى كل صغيرة وكبيرة ، ^(١) وفي هذا ما يقطع بأن أفلوطين من أنصار فكرة الضرورة ، وبأنه لا يجعل هبوط النفس الى الجسم صادرا عن فعل ارادى على الاطلاق .

ولكن ألا نلمس لدى بقية الفلاسفة ، وخاصة أفلاطون ، رأيا آخر فى هذا الصدد ؟ ألم يرد أفلاطون هبوط النفس الى خطيئة ارتكبتها ، فاستحقت عليها هذا الجزاء ؟ ان الخطيئة فعل ارادى حر ، والا لما عوقبت النفس عليه بللهبوط الى العالم المحسوس ، فكيف نوفق بين هذه الحرية التى ينطوى عليها مذهب أفلاطون ضمنا ، وبين فكرة الضرورة كما قال بها أفلوطين ؟

الواقع أن أفلوطين ذاته قد تنبه الى هذا الاختلاف ، ولكنه رأى أن من الممكن التوفيق بين الضرورة والحرية فى هذا الصدد . فهو من جهة يعترف بأن النفس قد أخطأت ، وبأن هبوطها الى هذا العالم انما هو جزاء لها على خطيئة اقترفتها « فالخطيئة مزدوجة : هى تلك التى تتهم بها النفس لهبوطها ، وتلك التى يكون قوامها الأفعال المرذولة التى ترتكبتها حين تأتى هنا . فالأولى هى حالة هبوطها ذاته . . » ^(٢) وفى هذا ما يؤكد اعترافه بأن هبوط النفس الى هذا العالم خطيئة ، بل فيه تلميح الى فكرة « الخطيئة الأولى » كما ظهرت فيما بعد عند المسيحية ، اذ يرى أن حالة هبوط النفس ذاتها هى جزاء على الخطيئة الأولى ، وهى خطيئة متميزة

IV, 3, 16.

(١)

IV, 8, 5.

(٢)

عن الخطايا الأخرى التي ترتكبها النفس بعد هبوطها الى هذا العالم • وقد نرى في هذا تعارضا مع ما سبق أن أوردناه من النصوص التي تؤكد تحكم الضرورة المطلقة في هبوط النفس ، ولكن أفلوطين يسارع الى محو ذلك التناقض ، ذاكرا أن الحرية متضمنة في الضرورة ، أى أنها إحدى حالات الضرورة • فقد تنظر الى الخطيئة على أنها فعل تام الحرية، ولكن الواقع أن الانفعالات التي تؤدي بنا الى الخطيئة مرتبطة بالقانون الطبيعي الأزلى الذى يتحكم فيها ويحددها (١) • فالخطيئة اذا نظر اليها بوصفها حادثا فرديا ، كانت بالفعل مظهرا من مظاهر الحرية ، أما اذا ربطت بالنظام الكونى العام ، كانت بدورها حادثا يتحكم فيه النظام الكونى العام • وبهذا يوفق أفلوطين بين فكرتى الضرورة والحرية فى هبوط النفس .

فاذا أصر البعض ، رغم علمهم بأن هبوط النفس الى البدن أمر يتحكم فيه الضرورة الكونية العامة ، على القول بأن هذا الهبوط أمر مذموم كان خيرا ألا يقع ، فان أفلوطين يرد على هذا الاعتراض بالحجج الآتية :

١ - علينا أن نتذكر دائما أن هبوط النفس ليس تاما • فليس صحيحا أن كل نفس تغوص بأكملها فى المحسوس ، حتى نفسنا ذاتها ، نفيها شيء يظل دائما فى المعقول ، (٢) • ولقد تكلمنا من قبل عن مشاركة النفس فى الطبيعة المنقسمة والطبيعة اللانقسمة معا • فهى تنقسم حين تحل فى أبدان ، ولكنها تظل مع ذلك ترنو بأبصارها الى العالم المعقول الذى هبطت منه ، ولولا ذلك لما كان فى وسعها أن تغادر العالم المحسوس على الإطلاق ، وانظرت الى الأبد رهينة الحس والمادة • فهبوط النفس

Ibid.

(١)

IV, 8, 8.

(٢)

وورودها الى العالم المحسوس ليس اذن اندماجا تاما منها في هذا العالم .

٢ - ان لهذا الهبوط نفسه فائدة ، وان بدا لأول وهلة أمرا ضارا في كل الأحوال . فبواسطته تتم سيطرة النفس على العالم المحسوس ، ويسرى النظام في كل الأشياء . فلولا تغفل النفس فيها ، لدب الاضطراب والتفرق في كل شيء (١) . فهبوط النفس الى عالم الأجسام ضرورى لبعث النظام والجمال فيه ، بشرط ألا تنصرف النفس تماما اليه .

ولكن هل تقتصر فائدة هبوط النفس على العالم المحسوس ، وهلا تستفيد النفس بدورها من هبوطها ؟ الواقع أن أفلوطين يؤكد أن لهبوط النفس فائدة لها هي ذاتها ، مما جعله في هذا الصدد مخالفا لأفلاطون خلافا صريحا . ففي النفس قوى عديدة ، بعضها يمارس على خير وجه خلال اقامتها في العالم المعقول ، وبعضها الآخر يظل في ذلك العالم في حالة كمون ، ولا يتحقق أو ينتقل الى الفعل الا اذا هبطت النفس الى العالم المحسوس (٢) . ففي هذا الهبوط اذن تنمية لتلك الملكات التي لها صلة بالعالم المادى ، بل للملكة الخلق والفعل فيها . ثم ان في هبوط النفس زيادة في خبرتها وتوسيعا لمعارفها . فليس مما يشرف النفس على الاطلاق أن تجهل الشر ولا تكون لها به أية خبرة ، بل ينبغي لها أن تهبط الى العالم المحسوس وتمارس شروره فتفيد من ذلك في اتجاهين : اتجاه معرفة الشر وطبيعة الرذيلة (٣) ، واتجاه معرفة الخير بمزيد من الوضوح ، بعد أن تقارنته بضده (٤) . فنفسنا من ذلك النوع الذى لا يمكنه معرفة شيء الا بممارسته ، وبهذا تزيد معرفتها به وبضده ،

IV, 8, 2.

(١)

IV, 8, 5.

(٢)

Ibid.

(٣)

IV, 8, 7.

(٤)

أما النفس الكلية فليست في حاجة الى ممارسة الشر لكي تعرفه أو تعرف الخير ، لأنها تدركهما بالتأمل فحسب .

وهكذا تأبى النزعة اليونانية الا أن تتردد في تفكير أفلوطين رغم كل شيء ، فيؤكد ضرورة هبوط النفس الى العالم المحسوس ، ويصر على أن له فائدته للنفس وللعالم المحسوس معا ، رغم أن فلسفته كانت كلها متجهة الى العالم الأعلى والى تأمل الخير .

علاقة النفس الجزئية بالجسم :

فما هي العلاقة الحقيقية التي تقوم بين النفس والجسم حين تهبط اليه ، وما هو معنى كلمة « في » حين نقول ان النفس في الجسم ؟ يستعرض أفلوطين مختلف الاقتراحات التي تتقدم بها المذاهب المختلفة لتقريب فكرة الصلة بين النفس والجسم الى الأذهان ، وذلك في الفصول من ٢٠ الى ٢٣ من المقال الثالث من هذه التساوية . والواقع أن بحثه المفصل لهذا الموضوع ، ومناقشته الدقيقة لكل رأى قيل في هذا الصدد ، لدليل على أن مشكلة اتصال النفس بالجسم ، أو الروحى بالمادى بوجه عام ، كانت عنده مشكلة رئيسية ظلت ماثلة طويلا في ذهنه . ومن هنا نستطيع أن نقول انه قد استبق الفكر الحديث - الى حد ما - في الاهتمام بهذا الموضوع . فمن الآراء الشائعة أن مشكلة الصلة بين المادى والروحى لم تظهر على حقيقتها ، ولم تصبح من مشاكل الفكر الرئيسية ، الا على يد ديكارت ، وأن التفكير اليونانى لم يعبا كثيرا بهذا الموضوع . ولكن الواقع أن أفلوطين ينبغي أن يستثنى من هذا الحكم العام ، اذ انه ان لم يكن قد أتى بحل مرض لهذه المشكلة ، فانه قد اهتم بها اهتماما غير قليل ، وأدرك خطورتها من حيث هي مشكلة فلسفية رئيسية .

فبأى معنى ، اذن ، تكون النفس « في » البدن ؟ هل هي فيه وكأنها في محل ؟ انها هي التي تحوى الجسم ، بالأحرى ، وليس هو الذى

يحتويها • ثم ان المحل فكرة مجردة ، فلن تكون هي التي تفسر لنا العلاقة بين الجسم والنفس •

ومن الفلاسفة من قال ان النفس في الجسم بوصفها جزءا منه ، وهؤلاء هم الماديون • وأخصهم بالذكر الرواقيون ، ولكن هل صحيح أن النفس جزء من الجسم ؟ الواقع أن البراهين التي فند بها أفلوطين مادية الرواقين ، والتي أوردناها عند الكلام عن طبيعة النفس ، تكفى للرد على هذا الرأي الرواقي • أما اذا قيل - بعكس ذلك - ان النفس هي الكل ، والبدن هو أجزاءها المختلفة ، فالرد على ذلك أن النفس لو كانت كلا مركباً من أجزاء هي البدن ، لكان معنى ذلك أنها مادية ، وهو الرأي الذي فنده أفلوطين تفصيلا في نفس الموضع •

أما رأي أرسطو الذي يشبه علاقة النفس والجسم بعلاقة الصورة بالهيولى ، فيرفضه أفلوطين على أساس أن الصورة مرتبطة بالهيولى لا تنفصل عنها ولا تفارقها ، فهي متعلقة بها ، معتمدة عليها ، أما النفس فهي مستقلة عن الجسم ، سابقة عليه ، بل هي تضيئ عليه الصورة ، أي أنها ليست صورة ، وانما مصدر الصور (١) •

وهناك رأي أقرب الى الصواب ، هو القول ان النفس توجد في البدن كما يوجد الربان في السفينة • ووجه الصواب في هذا التشبيه هو أن الربان غالب على السفينة ، موجه لها ، مستقل عنها ، تماما كالنفس بالنسبة الى الجسم • ولكن تغلغل النفس في الجسم كله ، وفي كل أجزائه ، مختلف عن وجود الربان الذي لا يحتل من السفينة الا جزءا ضئيلا • كما قد يفيد القول ان علاقة النفس بالبدن كعلاقة الربان بدفته ، فهنا نستطيع حقا تفسير سيطرة النفس على الجسم ، ولكننا لا نستطيع تفسير الاندماج بينهما أو تصوره •

فكل محاولة لتصوير العلاقة بين النفس والجسم ، على أساس «احتواء» الجسم على النفس بأية صورة من الصور ، هي محاولة فاشلة منذ البداية ، ولهذا ينحاز أفلوطين الى جانب الرأى الأفلاطونى القائل ان البدن بالأحرى هو الذى يوجد فى النفس . فالنفس هى الحد الأسبق على الجسم ، والأكثر منه اتساعا لأن فيها جزءا لا يختلط بالجسم على الإطلاق . لهذا لم يكن ارتباطها بالجسم ارتباطا يعتمد عليه ، بل هو الذى يعتمد عليها ، وهو الذى يمكن أن يقال عنه انه داخل فيها ، بمعنى معين .

فعلينا اذن أن نتصور علاقة النفس بالجسم على نحو يختلف تماما عن تصور القائلين باحتواء الجسم عليها . والواقع أننا لن نجد لدى أفلوطين رأيا ايجابيا يوضح فيه العلاقة بين النفس والجسم على نحو محدد ، وكل ما سنهتدى اليه فى هذا الصدد هو طائفة من التشبيهات . ومن أشهر التشبيهات المأثورة عن أفلوطين ، تشبيه الأنوار . فهو يشبه مراتب الوجود كلها بسلسلة من الأنوار الصادرة عن منبع واحد ساكن . والنفس هى ذلك النور الذى يجذب به الانعكاس الباهر على صفحة الأشياء التى ينيرها ، وهى تتجه بكل عنايتها الى الأشياء التى تنيرها « مثلما يتجه الملاح بكل حواسه الى سفينته حين تتقاذفها العواصف وينصرف عن ذاته حتى ينسى أنه مهدد بأن تجرفه العاصفة » (١) . والعلاقة هنا هى علاقة نور يشغله الاهتمام بالأشياء التى ينيرها .

وفى موضع آخر لا يجد أفلوطين فى تشبيه الأنوار هذا ما يفى بالغرض عن علاقة النفس بالجسم تماما ، لأن مصدر النور اذا غاب عن الجسم ، لقدما الجسم مظلمما فى الحال ، أما فى حالة النفس فان الجسم يحتفظ بقدر من أثرها بعد مفارقتها له ، ودليل ذلك نمو أظافر الموتى وشعرهم الى حد ما . فالأصح أن يقال ان العلاقة بين الاثنين كعلاقة مصدر للحرارة بشئ ساخن ، لأن مصدر الحرارة هو أصل سخونة

الشيء ، وفي نفس الوقت تظل هذه الحرارة بعض الوقت في الشيء الساخن بعد أن يبعد عنه مصدرها (١) .

وعلى أية حال فالعلاقة بين النفس والجسم لا تظهر عند أفلوطين ، كما قلنا ، إلا من خلال تشبيهات . ولقد أشار أفلوطين في موضع معين إلى رأى لو توسع فيه لكان عظيم القيمة ، غير أنه اكتفى بأن يشير إليه تلميحاً فحسب ، وذلك حين قال : « ... لم يوجد جسم أبداً في غياب النفس ، ولم يحدث أبداً أن وجدت مادة عدت النظام ، ولكن من الممكن تصور تلك الألفاظ : النفس والجسم ، والمادة والنظام ، بأن تفصل أحدهما عن الآخر بالفكر ، فللمرء أن يفصل بفكره وعقله عناصر كل مركب ، (٢) . فهنا يشير إلى أن الفصل بين النفس والجسم عقلي بحت ، وأنه من نوع التحليل الذي تقوم به على المركبات دون أن تفقد هذه وحدتها وتماسكها . ولا شك في أن رأيه عن النفس والجسم بوصفهما حقيقة واحدة لا يفصل وجهها إلا بالتجريد ، هذا الرأى يتعارض تماماً مع ما أكدته مراراً من أولوية النفس وسبقها على الجسم وخلقها له ، ومع تلك التفصيلات التي تحدث بها عن هبوط النفس من مقرها الأعلى ، الذي كانت فيه بريئة من كل مادة . فرأيه هنا أشبه بآراء المذاهب النسبية الحديثة ، ولا يمكن أن ننظر إليه إلا على أنه لمحة سريعة ، طافت بخاطرهم ، ولكنها لم تحتفظ فيه طويلاً بآثارها ولم تتردد بعد ذلك على ذهنه .

وعلى أية حال فلا شك في أن رأى أفلوطين عن العلاقة بين النفس والجسم لم يكن مستقراً . فهو من جهة يؤكد أن النفس والجسم شيان متميزان لا يمكن أن تقوم بينهما أية علاقة ، وإنما يتعارضان تعارضاً تاماً ، مما يجعل تصور أى نوع من التداخل بينهما مستحيلاً . ومن جهة أخرى

IV, 4, 29.

(١)

IV, 3, 9.

(٢)

نراه يؤكد أن الجسم ليس سوى نتيجة صادرة عن النفس ، وأنها هي التي تخلقه . ورغم أنه لم يحدد في هذه الحالة الأخيرة كيف تنشأ المادة عن النفس ، فإنا سنظل نتعجب لم يقوم بين العلة والمعلول هذا التضاد التام ، ولم كان اختلاف الجسم عن النفس أشد كثيرا من اختلاف النفس عن العقل ، والعقل عن الواحد ^(١) . فتفكير أفلوطين في هذا الصدد لم يكن محددا واضح المعالم ، ولم يكن في وسعه أن يصل الى رأى قاطع بشأن العلاقة بين النفس والجسم ، وإن كان قد أدرك كثيرا من مواطن الضعف في المذاهب السابقة عليه .

والنتيجة التي نخلص إليها من بحث أفلوطين في علاقة النفس بالجسم أننا إذا نظرنا الى هذه العلاقة بوصفها علاقة مكانية ، فلن نصل على الإطلاق الى فهم طبيعة الصلة بينهما . فليست النفس في الجسم كأنه محل حاو لها . ولكن ، هل تنعدم العلاقة المكانية بين قوى النفس ، بدورها ، وبين الجسم ؟ وهل لا توجد كل من قوى النفس في موضع معين من الجسم ، وتبدى فاعليتها بواسطته ؟ لا بد أن يكون لكل قوة من هذه القوى موضع أو مكان من الجسم تتخذ أداة لها ، والا لما عرفت الحياة الى الجسم سبيلا ^(٢) . فالنفس تهب كل عضو قدرة مطابقة للوظيفة التي يمكنه أداؤها ، ومن هنا كان لا بد من تحديد موضع معين للقوى المختلفة . فالابصار في العين ، والسمع في الأذن ، والذوق في اللسان ، واللمس في الجسم كله ^(٣) . أما اذا تمادينا في فكرة وضع كل قوة من قوى النفس في محل ، فسوف تنتهي الى القول بنوع صريح من المادية . فإذا قلنا مثلا ان الأعصاب هي أصل الحركة ، والحركة هي أصل الحياة ، ثم رأينا الأعصاب تنتهي عند المنخ ، فسوف نستنتج من ذلك أن المنخ هو

G. Rodier : Etudes de philosophie grecque, Paris, 1928, p. 328. (١)

IV, 3, 20. (٢)

IV, 3, 23. (٣)

أصل الحركة وبالتالي أصل الحياة ، وفي هذا الرأي مادية واضحة ^(١) . وينقد أفلوطين ذلك الاتجاه على نحو يذكرنا كثيرا بالنقد الحديث الذي وجه الى مدرسة السلوكيين في علم النفس فيقول « ان أنصار هذا الرأي كانوا يأخذون كقضية مسلمة ، القول انه حيثما تكون نقطة بداية الأعضاء ، تكون القوة التي تسيرها . ولكن كان الأخرى بهم أن يقولوا ان تلك النقطة بداية نشاط هذه القوة ، ^(٢) فلا ينبغي أن نخلط أبدا بين محل قوة من القوى أو نقطة بداية فعلها ، وبين هذه القوة ذاتها . ولا يكاد المرء يجد فارقا بين هذا النقد وبين نقد برجسون للسلوكيين ، في فكرة مشابهة من أفكارهم ، هي تلك التي جعلوا بها المنح مصدرا أو عضوا للتفكير ، لا لشيء الا لأنه اذا تعطل المنح ، تعطل التفكير ، ولأن في المنح مراكز خاصة لقوى معينة في الجسم . فبرجسون أيضا يرد بأن على المرء ألا يخلط بين نقطة بداية القوى النفسية ، وبين هذه القوى ذاتها . فالمنح ليس الا أداة - ضرورية حقا - للتفكير ، ولكنه ليس هو التفكير ذاته .

وعلى ذلك فالاحساس ، ومعه التخيل ، لا يكونان في المنح الا بمعنى أن قوتهما تنتهي اليه . ولما كان العقل متصلا بالاحساس والتخيل ، ففي وسعنا أن نقول ان العقل في المنح ، بهذا المعنى وحده « واذن فالعقل ليس في الرأس من الوجهة المكانية ، وانما هو فيها لأن الملكات التي في الرأس تشارك فيه ، ^(٣) ولنلاحظ أن أفلوطين حين جعل المنح مركزيا بهذا المعنى ، قد انحاز الى رأي أفلاطون ، لا الى أرسطو الذي جعل المركز هو القلب .

(١) يلاحظ هنا أن أفلوطين يتكلم من الجهاز العصبي ، وهو كشف لم يكن يعرف في وقت أفلاطون وأرسطو ، ولم يصل اليه العلم اليوناني الا بعد عصرهما .

IV, 3, 23.

(٢)

Ibid.

(٣)

أما بقية الملكات ، فإن أفلوطين يحاول أن يحدد لها نقطة بداية في مواضع معينة ، نلاحظ فيها أحيانا تأثيره بالعلم الشائع في عصره . فالقلب هو مستقر القوة الغضبية ، وذلك تبعا لتقليد قديم متوارث عن أفلاطون . والتبرير العلمي الذي يأتي به أفلوطين هو أن الدم يكون أنشط ، والقوة الغضبية يلائمها الدم النشط . أما القوة الغازية والتمية ، التي يمتد فعلها الى الجسم كله ، فانها ترجع الى الكبد ، لأن الغذاء ينتقل في الدم ، والشرابين التي تحمل الدم تتخذ نقطة بدايتها من الكبد ، وكان ذلك الرأي بالطبع متأثرا بالحالة العلمية السائدة ، إذ أن من المعروف منذ جالينوس أن حركة الدم في الشرايين ، إنما هي حركة من الكبد واليه ، أي أن الكبد هو مركز حركة الدم ^(١) ، أما الدورة الدموية التي تبدأ وتنتهي عند القلب ، فلم تكشف الا على يد « هارفي » في العصر الحديث .

والذي انتهى اليه من هذا كله أن النفس بأكملها لا تتخذ من الجسم محلا ، وكذلك قواها ، ولكن هذه القوى تستخدم أعضاء معينة من الجسم ، وبهذا المعنى وحده نستطيع أن نقول ان قوى النفس تكون في أعضاء الجسم . وبهذا يكون الطريق ممهدا للكلام عن الموضوع التالي ، وهو قوى النفس .

قوى النفس

على الرغم من أن أفلوطين قد تحدث عن وحدة النفوس ، وأكد أن النفس الفردية إنما تستمد من النفس الكلية الشاملة وترجع في النهاية إليها ، فليس لنا أن نفهم من هذا أن لكل النفوس قوى واحدة ، وأن الملكات لا تتغير بتغير الأنواع المختلفة من النفوس . ذلك لأن من النفوس ما تهبط الى جسم ، ومنها ما تظل مفارقة . ولا جدال في أن هبوط النفس الى الجسم ينمى فيها قوى لم تكن لتحتاج اليها لو ظلت بعيدة عن التعلق بأى جسم . وعلى هذا الأساس سنعرض لقوى النفس المختلفة ، موضحين الى أى النفوس تنتمى هذه القوى ، وإلى أى حد نجح في تفسير عمل كل قوة منها .

الذاكرة :

يحرص أفلوطين على أن يجعل من الذاكرة ملكة تنتمى الى النفس وحدها ، لا الى المركب من النفس والجسم . فليس للبدن شأن فيما تذكره النفس ، وخاصة اذا كان ذلك تذكرًا لعلم من العلوم . وهو لا يقبل على الاطلاق ذلك الرأي الرواقى الذى يجعل من التذكر انطباعا لعلامات على الجسم ، أو يشبهه بضربة الخاتم على الشمع ^(١) . فكل هذه تشبيهات غير دقيقة ، وإنما يكون الوصف الصحيح للأثر الذى يحدث في النفس هو أنه نوع من التعقل ، وليس انطباعا ماديا .

IV, 3, 26.

(١)

ومن الأدلة التي يسوقها أفلوطين للدلالة على أن الذاكرة لا يمكن أن تكون انطبعا ماديا ، أنها لو كانت كذلك ، لما احتاج المرء الى جهته ليتذكر ، ما دامت الانطباعات موجودة على الدوام . ولو صح أن الذاكرة انطباع مادي ، لما أدى المران الى تقويتها ، لأن الانطباع المادي لا يزيد بالمران ، وانما تقوى الملكة النفسية ذاتها . والمران فعل ايجابي تقوم به النفس ، أما الانطباع قسلي ، فلو كان التذكر انطبعا لازداد قوة كلما ازدادت النفس سلبية ، لا العكس (١) . ثم ان النفس تذكر أفكارا لم تحقق ، ورغبات لم تتجاوز مرحلة التخيل وحده ، وتلك كلها أمور لم تمر على الجسم بعد ، فكيف يكون الجسم عاملا من عوامل تذكرها ؟ الحق أنه اذا كان للبدن دور يؤديه في التذكر ، فهو بالأحرى عاقبة التذكر ، كما يحدث للثمل .

وعلى ذلك ، ففي نقد أفلوطين للمادية الرواقية نراه يجعل من التذكر ملكة خاصة بالنفس وحدها . وقد توهم من ذلك أن الذاكرة قوة كامنة في كل النفوس ، مهما اختلفت مراتبها وطريقة الحياة التي تحياها . ولكن الواقع أن الذاكرة لا ترتبط الا بحياة معينة للنفس ، هي تلك الحياة التي يتحكم فيها الزمان أو أي نوع من التغير بوجه عام ، اذ أن الذاكرة تختص دائما بشيء كان ولم يعد له وجود . فحياة النفس في العالم المعقول لا تقترن بها ذكريات : ألسنا نجد النفس ، حتى في عالمنا هذا ، تنصرف عن العالم المحسوس ، وتكاد تنساه نسيانا تاما ، كلما شامت أن تتفرغ للتأمل والتفكير ؟ (٢) فالأحرى اذن أن تستغني النفس عن ذكرياتها اذا كانت في العالم المعقول . فكل شيء في العالم المعقول ثابت لا يتطرق اليه التغير ، وكل الماهيات حاضرة فيه أزلا ، وليس في تأمل النفس للماهيات المعقولة أي تعاقب زمني ، وبالتالي أية ذاكرة .

IV, 6, 3.

(١)

IV, 3, 32.

(٢)

فانقسام العقولات وتدرجها انما يكون فى الرتبة فحسب ، لا فى الترتيب
الزمنى ، اذ أن السابق واللاحق فى التصورات لا صلة لهما بالزمان ،
ولا ينجم عنه أن يكون التفكير فى السابق قبل التفكير فى اللاحق ، (١) .
فتأمل العقولات اذن لا يتم فى زمان ، وبالتالى لم تكن النفس فى ذلك
العالم محتاجة الى ذاكرة ، ما دامت الذاكرة هى استعادة الماضى ، أى أنها
مرتبطة أساسا بالزمان والتغير . ففى العالم المعقول يظل كل شىء ثابتا (٢) ،
وتكون للنفس بموضوعاتها علاقة لا تتغير ، بل لا تعود هى والعقولات الا
شيئا واحدا ، فلن تكون بها الى الذاكرة حاجة .

وعلى هذا الأساس ينفى أفلوطين التذكر عن نفوس الكواكب ،
فتلك النفوس تتعقل على الدوام ، وتذكر موضوعات تعقلها مباشرة ،
دون حاجة الى استدلال واستنباط (٣) . وهى تحيا حياة دائمة ،
فلا حاجة بها الى تذكر حياة ماضية . والزمان عندها لا وجود له ، وانما
نحن الذين نقسم الزمان الى أيام وسنين تبعا لوجهة نظرنا الخاصة ، أما
النجوم ذاتها فتحيا حياة دائمة لا تغير فيها . وبالمثل ينفى أفلوطين الذاكرة
عن النفس الكلية ، أى المبدأ المنظم للعالم (زيوس كما يسميه أحيانا) ،
اذ أن المبدأ المنظم لا يتردد ولا يعرف الريبة أو الشك ، بل تظل ارادته
ثابتة لا يتطرق اليها تغير .

ففى العالم المعقول ، وفى عالم الأفلاك العليا ، لا تكون النفس فى
حاجة الى ذاكرة . واذن فأين يبدأ التذكر ، وفى أية مرحلة من المراحل
التي تمر بها النفس تنمو لديها تلك الملكة ؟ ان التذكر مرتبط بالتغير
والزمان والفردية . فطالما أن النفس متحدة اتحادا ثابتا لا فردية فيه مع
النفس الكلية فى العالم المعقول ، فلن تكون فى حاجة الى الذاكرة ، ولكنها

IV, 4, 1.

(١)

IV, 3, 25.

(٢)

IV, 4, 12.

(٣)

ما أن تهبط من هذا العالم المعقول ، حتى تبدأ لديها ملكة التذكر ، إذ أنها تستعيد ذكريات أقامتها مع العالم المعقول ، وهى الذكريات التى كانت كامنة فيها بالقوة خلال حياتها فيه ، وتنتقل الى الفعل حين تغادره (١) . وكذلك الحال حين تغادر النفس عالمنا هذا ، وتبدأ فى الصعود . وفى هذه الحالة أيضا تظل لها ذكريات حياتها الأرضية حتى خلال أقامتها فى عالم السماء (الذى هو أدنى من عالم العقولات) .

فالذاكرة اذن تنتمى الى حياة النفس فى عالمنا هذا ، وفى كل حياة زمانية مرتبطة به وقريبة منه . أما اذا بحثنا ملكة التذكر ذاتها ، فى النفس الانسانية ، فسنجد أفلوطين يأتى هنا بأراء نفسية قيمة ، تجعلنا نعهده باحثا مدققا فى ميدان علم النفس ، على صورته القديمة بالطبع .

فالذاكرة لا ترجع الى الاحساس . وليست القوة الحاسة هى القوة المتذكرة ، لأنه لو كانت الملكتان واحدة ، لوجب أن نحس الأفكار العلمية مثلما نتذكرها ، وهو محال (٢) . ولكن على الرغم من أن الذاكرة ليست هى والاحساس ملكة واحدة ، فان أفلوطين قد أكد أهمية الانتباه بوصفه عاملا هاما من العوامل التى تعين على التذكر . فقد تمر على المرء أشياء عارضة لا يتنبه لها ، فلا يتذكرها ، وذلك مثلما يحدث حين يسير المرء نحو وجهة معلومة ، أن ينسى ما مر به خلال الطريق لانتباهه الى الهدف الذى يقصده (٣) . فالذاكرة ، مع كونها مختلفة عن ملكة الاحساس ، تزداد قوة بازدياد الانتباه .

أما علاقة الذاكرة بالملكة المخيلة ، فتختلف تبعا للموضوعات التى تتخيل . فالأشياء المحسوسة يكون تذكرها بادراك صورتها التى حفظتها المخيلة : أى أن الشيء اذا غاب وظلت صورته فى الملكة المخيلة ، كان

IV, 4, 4.

(١)

IV, 3, 25.

(٢)

IV, 4, 8.

(٣)

ادراك هذه الصورة تذكرنا لذلك الشيء ، بحيث يتفاوت التذكر تبعاً لمدى ثبات الصورة وبقائها (١) . وإلى هذا الحد يتفق أفلوطين مع أرسطو . أما حين ينتقل إلى بحث تذكر المعاني العقلية ، فإنه لا يعترف بوجود صورة في الخيال لهذه المعاني العقلية يتم التذكر بواسطتها ، كما قال أرسطو . فليست لهذه المعاني صورة إلا إذا كانت هذه صور الصيغة اللفظية التي يعبر بها عنها ، أما الفكر ذاته فلا صورة له (٢) . وعلى ذلك فالمحسوسات يكون تذكرها بالمخيلة ، وبما يتبقى فيها من صور ، أما المقولات فلا صورة لها إلا من ناحية ألفاظها فحسب ، وبالتالي تكون الذاكرة الخاصة بها ملكة مستقلة عن المخيلة .

والذاكرة قد تكون شعورية أو غير شعورية . وقد فرق أفلوطين بين هذين النوعين ، فقال بوجود نوع من التذكر لا يدرك فيه المرء حالياً أنه يتذكر ، فيتابع ميولاً سابقة دون أن يشعر بذلك . ثم يقول إن الذاكرة التي تتم عن وعي أقوى بكثير من الأخرى ، لأن النفس حين تشعر بأنها تتذكر ، تحتفظ باتجاهها الخاص نحو ذاتها ، وتشعر بالفارق بينها وبين الموضوع الذي تتذكره ، أما إذا جهلت أنها تتذكر ، فمعنى ذلك أنها تنصرف كلية إلى موضوع تذكرها (٣) وتتسى نفسها في غمار هذا التذكر . ولا جدال في أن وصول أفلوطين إلى فكرة الوعي أو الشعور conscience يدل على تقدم كبير في ميدان البحث النفسي لديه ، فاق به من سبقه من فلاسفة اليونان .

الانفعال :

يفترض الانفعال وجود الجسم ، بخلاف الذاكرة . فلا يمكن أن ينتاب النفس انفعال لو كانت مفارقة لجدها ، وإنما يكون للجسم فيه

IV, 3, 29.

(١)

IV, 3, 30.

(٢)

IV, 4, 4.

(٣)

دور أساسي ، وكلما ازدادنا تمسكا بالجسم واهتماما به ، ازداد تأثيرنا بالانفعال . وليس معنى ذلك أن الجسم وحده يمكن أن يفعل ، إذ أن الجسم بغير النفس لا يكون حيا ، فلا يستشعر شيئا ^(١) . فالانفعال إذن ينتمي الى المركب من نفس وجسم ، وإن كان بالطبيعة الجسمية الصق . والدليل على ذلك أن الرغبات تباين باختلاف الأعمار . فرغبات المراهق في طفولته ، غيرها في شبابه ، غيرها في كهولته ، وذلك كله راجع الى اختلاف البدن وأحواله في كل من هذه المراحل ^(٢) . وكذلك الحال في انفعال كالغضب : فالغضب من جهة يرتبط بالنفس ، لأن المراهق لا يغضب الا اذا أدرك أو علم شيئا هو موضوع غضبه . وكثيرا ما يغضب المراهق لشيء لم يمسسه هو ، بل عرفه من بعيد . ولكن الغضب من جهة أخرى مرتبط بالجسم : « فالاستعداد الطبيعي للغضب ناتج عن تركيب البدن ، فمن كانت مرارته ودمه حارين ، كان أكثر تعرضا للغضب ، ومن لم يكن حار المرارة ، أي كان باردا كما يقال ، كان أقل تعرضا للغضب » . فالغضب إذن يرتبط أصلا بالقوى البدنية ، ويتحكم فيه الدم والمرارة ، لا القوة الغذائية وحدها ، ولكنه يقتضي نوعا من الإدراك والتعقل ، بدليل أن أفلوطين قد تكلم عن نوعين من الغضب : أحدهما يبدأ بالجسم فيثير النفس فيما بعد ، والآخر يبدأ بالنفس حين تفكر في ظلم وقع ، فتثير الجسم .

ويعلل أفلوطين الألم تعليلا طريفا : فحين تجتمع طبيعتان متباينتان كالنفس والجسم ، ويعوق اتحادهما شيء ، ينشأ عن ذلك الألم . فالجسم بوصفه طبيعة أدنى من النفس ، يحاول أن يتلقى منها شيئا ، ولكنه لا يستطيع بطبيعة الحال أن يتشبه بها تماما ، وهكذا يظل يتأرجح ، فلا هو بالطبيعة العليا كالنفس ، ولا هو يرضى بأن يظل كما كان ، ومن

IV, 4, 18.

(١)

IV, 4, 21.

(٢)

IV, 4, 28.

(٣)

هذا الاضطراب والتأرجح ينشأ الألم ^(١) . فالألم اذن ناشئ عن تلك الطبيعة الدنيا للجسم ، الذي يبدو له على الدوام نقصه بالقياس الى النفس ، أى أنه هو « العلم بانحدار الجسم الذى هو بسبيل أن يحرم من صورة النفس التى يملكها » ^(٢) . أما اللذة فهى نقيضه ، أى « علم الكائن الحى بعودة صورة النفس الى جسمه » ويعنى بذلك عودة الانسجام الى ذلك المركب من الجسم والنفس . وهكذا لا يمكننا أن نقول ان اللذة والألم احساسات خالصة ، ما دامت النفس تتدخل بينهما ، كما أنهما من جهة أخرى ليسا مجرد تأثيرات للنفس ، وانما يجمعان بين الطبيعتين .

والألم يبدأ فى الجسم ، لأنه يفعل ، ولكن النفس هى التى تحدد موضع الألم ، أما الجسم فليس فى وسعه هو وحده أن يحدد ذلك . فلا بد اذن فى حالة الألم ، من أن يتأثر الجسم ، ثم تحس النفس . وليس صحيحا أن النفس هى ذاتها التى تتأثر ، فلو صح ذلك لشملمها التأثير كلها ، ولما استطاعت أن تحدد موضع الألم . فاحساس النفس ليس هو ذاته التألم ، بل هو معرفة به ، وتحديد لمكانه . ولو كانت النفس هى ذاتها التى تتأثر بالألم ، لأخفقت فى أداء وظيفة المعرفة هذه ، لأن ما يتألم لا يحسن نقل المعرفة دون تحريف ، اذ أن « الرسول الذى يسير وفق هواه ، لا ينقل الأنباء على الاطلاق ، أو على الأقل يحرفها » ^(٣) .

الاحساس aisthesis :

الاحساس بدوره يستلزم وجود جسم ، ودور الأعضاء البدنية فيه أساسى ، اذ أن ادراك المحسوسات يقتضى استخدام وسائط من نوع

IV, 4, 18.

(١)

IV, 4, 19.

(٢)

Ibid.

١٣،

هذه المحسوسات (١) . فليس لنا من جهة أن نجعل من الاحساس عملية
جسمية بحت ، اذ أن هذا يؤدي الى الوقوع في تلك المادية التي تنظر
الى الاحساس على أنه انطباع علامات على الجسم أو انفعال سلبي ، وهي
فكرة ينقدها أفلوطين بشدة . فالاحساس ايجابي *energeia* تشترك
فيها النفس فعليا ، بدليل أنها تقوم بالتمييز بين مختلف الاحساسات .
ثم أن كل احساس على حدة لا يمكن أن يفسر بالانطباع الجسمي .
ففي حالة البصر ندرك الأشياء عن بعد ، بينما الانطباع يستلزم التلاصق
المادي . كما أننا نعزو الى ما نراه مسافة وبعدا ، وحجما ، قد يكون
هائلا ، وهذا كله محال لو كان الابصار انطباعا ماديا ، لأن الصورة
المنطبعة صغيرة ، ثابتة فينا . والواقع أننا لو قربنا الشيء من العين الى
حد الالتصاق بها لاستحالت الرؤية ، مما يقطع بأن التلاصق
المادي ليس هو سبب الابصار . « ذلك لأنه لا بد في الابصار من شيئين:
شيء يرى وشيء يرى . فاذا كان ما يرى متميزا عما يرى ، فعندئذ
ينبغي ألا يكون ما يرى في نفس مكان ما يرى ، وبالتالي ينبغي ألا يكون
فيه . فنحن لا نرى ما يوجد في النفس التي ترى ، بل ما لا يوجد فيها ،
وذلك هو شرط الابصار » (٢) . فالاحساس يقتضي اذن ايجابية النفس ،
وليس سلبيا على طول الخط . لهذا لم يكن في وسعنا أن نعزو الى
الجسم وحده .

ولكن ليس لنا من جهة أخرى أن ننسب الاحساس الى النفس
وحدها ، اذ أنه كما قلنا متعلق بالمحسوسات التي يجب أن تدركها النفس
بما يشبهها ، وأن تستخدم الجسم من أجل ذلك . ولو تركت النفس
وحدها لما أدركت أي شيء ادراكا حسيًا ، اذ أنها حين تكون وحدها
لا تدرك سوى أفكارها الخاصة وحدها . فلا بد في الادراك الحسي من

IV, 5, 1.

(١)

IV, 6, 1.

(٢)

شروط ثلاثة : الموضوع الذى يدرك ، والنفس ، والعضو البدنى الذى هو واسطة الادراك . وهذا العضو البدنى هو الذى يتلقى الصورة المحسوسة وينقلها الى النفس ^(١) ، فهو الواسطة بين الموضوع الخارجى وبين النفس .

فاذا بحثنا فى الحواس كل منها على حدة ، وجدنا أفلوطين يولى اهتماما كبيرا لحاسة البصر ، ويخصص لها معظم المقال الخامس من هذه التساعية . ولقد كان همه الأكبر متجها الى نقد فكرة الوسط الهوائى ، الذى قيل انه هو الشرط الأول للابصار . ولا شك أنه فى هذا كان يهدف الى تنفيذ آراء الرواقية ، مثلما يفعل فى كثير من بحوثه المتعلقة بالنفس . اذ أن مادية الرواقين جعلتهم يدينون بفكرة الوسط المادى الذى هو وسيلة الاحساس . والقول ان الاحساس هو انطباع علامة مادية ، يقتضى وجود وسط مادى ينقل هذه العلاقة حتى تصل الى الجسم ، ومن هنا قالوا بالهواء أو الشعاع المضى بوصفه وسطا للابصار . فالابصار عند كريسيوس ، يتم بأن يخرج من انسان العين نفس *pneuma* مركب من هواء ونار حية ، ويتشر هذا النفس فى الهواء على صورة مخروط تمس قمته العين ، وينقل الى العين صور الأشياء التى يقابلها ، بعد أن يتأثر هذا النفس بالوسط الذى يخترقه . وهكذا علل ضعف الابصار عن بعد ، وصغر صور الأشياء البعيدة ، بأن لهذا النفس بعد محدود يضعف بالتدريج ، حتى يتلاشى ^(٢) . ولما كان هذا الرأى مرتبطا بنظرتهم المادية الى النفس ، فقد عمل أفلوطين على أن يوجه اليه نقده ، وساق لذلك النقد الأدلة الآتية :

١ - الدليل الأول على القول بالتعاطف . فالاحساس يفسر عنده بالتعاطف بين جميع أجزاء الكون الواحد . وهذا التعاطف يتم سواء

IV, 4, 23.

(١)

Rivaud..., p. 378.

(٢)

أكان بين هذه الأجزاء وسط أم لم يكن ، بل ان وجود الوسط يقلل من التعاطف ويعوقه (١) .

٢ - والوسط الذي هو الهواء ، لو كان هو واسطة الابصار ، لوجب أن يتفعل في حالة الابصار ، ولكن الذي يحدث أن الشعاع يشته فحسب ، ولا يجعله يتفعل أو يتأثر . ولو كان الهواء هو الذي يتأثر ، لاكتفينا في حالة الابصار بادراك الهواء القريب من العين ، ولما كانت بنا حاجة الى أن نولى وجهنا شطر الشيء المدرك .

٣ - كما أنه ليس من الضروري أن يكون الوسط مضيئاً حتى تتم الرؤية ، اذ أننا نرى الأجسام المنيرة البعيدة من خلال الظلمة ، مما يؤكد أن الوسط ليس عاملاً من عوامل الابصار ، لأن ظلامه لا يمنع من الرؤية (٢) .

٤ - والقول بانطباع علامة الشيء في الهواء ، أى في الوسط ، يستتبع أن النفس لا ترى الا علامة معادلة لحجم انسان معين ، بينما الواقع أنها تدرك الأبعاد الكبرى ، وكذلك تدركها كل النفوس الأخرى ، مما يؤكد أن العلامة المنطبعة في الوسط ليست هي علة الابصار .

٥ - ثم ان الضوء الذي ينبعث من الأجسام ليس في حاجة الى مطية تنقله ، أى الى وسط هوائي . فمن طبيعة الضوء أن ينتشر في خط مستقيم ، واذا كان يستخدم الهواء في انتقاله ، فما ذلك الا بالعرض ، لوجود الهواء بين الأجسام فحسب ، ولو كان محل الهواء خلاء ، لما منع من انتشار الضوء . والجسم الذي يصدر عنه الضوء له فاعلية خاضة ، ومن طبيعة فاعليته أن تصدر هذا الضوء سواء وجد الوسط أم لم يوجد .

٦ - ولو نظرنا الى الهواء على حقيقته لوجدناه في الواقع عائقاً للضوء بما يعلق به من غبار معتم ، ولا يمكن أن يكون ناقلاً له .

IV, 5, 2.

(١)

IV, 5, 3.

(٢)

ومن هذا كله يتضح لنا أن الضوء مرتبط بمصدره ، وأنه لا يحتاج الى وسط ناقل له ، وأن تفسير الابصار بوجود وسط يتأثر فينقل الصورة من الشيء المرئي الى العين ، هذا التفسير معقد بلا داع ، لأن الضوء ينتقل مباشرة من المرئي الى العين ، دون الحاجة الى وسط . والواقع أن كلامنا عن « انتقال الضوء » هو من باب المجاز ، لأن الضوء في حقيقة الأمر لاجسمى ، وان كان فعلا لجسم (١) ، وهو أشبه بالصورة في المرآة ناتجة عن فعل الشيء المادى الذى هو صورته ، وان كانت هى ذاتها غير مادية . فالضوء اذن فعل يمتد من الأجسام ، ولا يمكن أن ينتقل على صورة مادية فى الهواء .

وكما ينقد أفلوطين فكرة الوسط فى الابصار ، كذلك ينقدها فى السمع : اذ أن الرواقين قالوا بوجود وسط فى حالة السمع أيضا ، بحيث تصدر الأذن نفسا سمعيا ، ينتشر فى موجات دائرية حول الرأس ، مشابهة للموجات التى يبعثها حجر يلقى به فى الماء . ولكن لو كان الهواء هو الوسط الذى لا يتم بدونه انتقال الأصوات ، لما أمكننا تميز الأصوات المختلفة ، لأن الهواء فى هذه الحالة يتذبذب على نحو واحد (٢) ، وان اختلف فسيكون اختلافه فى الكم ، بينما الأصوات التى نسمعها تختلف فى الكم والكيف معا ، لا فى الكم وحده (ويلاحظ هنا تناقضه مع فهمنا الحالى لطبيعة الذبذبات الصوتية) . كما أن الصوت قد يسمع دون وجود هواء « كما يحدث مثلا حين نثنى مفصلا ، فتحرك العظام بعضها ببعض ، ونسمع أصوات كسر ، دون أن يكون هناك هواء على الإطلاق » (٣) . فالسمع ، كالابصار ، لا يستلزم وسطا معترضا يقوم بنقل الأصوات. وبهذا يتم أفلوطين الحديث عن الاحساس ، وينقد الآراء الشائعة التى قامت فى أغلب الأحيان على أساس من المادية الساذجة .

IV, 5, 7.

(١)

IV, 5, 5.

(٢)

Ibid.

(٣)

خلود النفس

تحدث أفلوطين في المقال السابع من هذه التساعية عن خلود النفس . وقد اهتم في النصف الأول من ذلك المقال بدحض الآراء القائلة بمادية النفس ، أو بارتباطها الوثيق بالمادة ، وهي الآراء التي عرضناها عند الحديث عن ماهية النفس . وإذا كان لنا أن نستدل من هذا الاهتمام الكبير على شيء ، فهو أن أفلوطين قد ساير الرأي التقليدي ، الذي بدأ منذ أفلاطون ، بل ربما قبله ، والذي يعتمد في اثبات خلود النفس على القول بأنها لا مادية بسيطة . ولما كانت المادة وحدها هي التي يسرى عليها التحلل والكون والفساد ، فإن النفس خالدة بالضرورة . ولقد عبر أفلوطين عن برهان البساطة هذا تعبيراً واضحاً بقوله « ان كل ما يتضمن من أجل وجوده تركيباً ، يتحلل الى العناصر التي يتركب منها ، غير أن النفس طبيعة واحدة ، بسيطة ... فهي اذن لن تقنى » (١) .

ومن أهم البراهين التي استمدها أفلوطين من التراث الأفلاطوني ، برهان الحياة . فالنفس تهب الحياة للجسم ، ولكن من أين تستمد هذه الحياة ؟ انها لا تستمد من ذاتها ، فالحياة كامنة فيها ، والنفس مبدأ الحياة الدائمة ، فلن تفقد هذه الحياة في وقت من الأوقات ، أي أنها لن تقنى « اذ ليست حياة كل الأحياء مستفادة ، والا لسرنا هكذا الى ما لا نهاية ، فلا بد من طبيعة حية منذ البداية ، ينبغي أن تكون غير فانية

وأزلية ، لأنها مبدأ الحياة لسائر الأحياء ، (١) فهنا تكرار لذلك البرهان المشهور الذى قال به أفلاطون فى « فيدون » لأنه ما دامت النفس هى مبدأ الحياة ، لا تستمدّها من الخارج ، فمن المحال أن نفقد هذه الحياة ، وبهذا يثبت خلودها .

والنتيجة التى نستخلصها من ذلك هى أن أفلوطين قد اقتدى بأستاذه الأول أفلاطون ، فى براهينه المشهورة على خلود النفس ، وأن البحث العقلى ينتهى بى الى القول بأن الحياة والوجود صفة كامنة فى النفس ، وما يتصف دائما بالحياة يكون خالدا بالضرورة . إذ أن « ما يملك الوجود من ذاته » ومنذ بداية الأمر ، انما يكون موجودا دائما ، (٢) . وطالما ظل الوجود وحده فانه يحيا حياة خالصة ، أما اذا اتحد بغيره ، فلن يكف عن الحياة ، بل سيكون هذا الاتحاد مجرد عقبة فى طريقه ، يحاول خلالها أن يستعيد حالته الخالصة الأولى بأسرع ما فى استطاعته .

واذن فى الميدان العقلى لا نستطيع أن نقول ان أفلوطين قد أتى فى هذا المضمار بجديد . ولكنه لا يكتفى بهذه البراهين العقلية على خلود النفس بل يتحدث عن دليل آخر يتمشى مع نزعة الصوفية . فأنت لا تؤمن بخلود نفسك ، لأنك تراها مثقلة بالجسم ورغباته . ولكنك اذا شئت أن تدرك طبيعة النفس على حقيقتها فلا تتأملها وهى مختلطة بالجسم ، وانما عليك أن تحاول تجريدك من هذا العنصر الغريب عنها ، وأن تنظر اليها فى ذاتها . ولما كانت حياتنا فى هذا العالم مرتبطة بالجسم ضرورة ، فان الوسيلة الوحيدة لإدراك طبيعة النفس خالصة ، هى أن تظهر نفسك من التعلق بالجسم ، وتدريبها على التأمل الخالص للحقائق العليا ، التى هى واحدة منها . وعندئذ ، حين تصل النفس بعد هذه التقية

IV, 7, 9.

(١)

Ibid.

(٢)

الصوفية الى تأمل العقولات ، وحين تشاهد ذلك العالم الالهى العلوى ، وتعلم أنها تنتمى فى أصلها اليه ، ستوقن حقا بأنها خالدة (١) . وهنا لن نكون بحاجة الى براهين فعلية واستدلال تدريجى لنثبت خلود النفس ، بل يكفى أن تتأمل النفس ذاتها ، بعينها الباطنة لتدرك طبيعتها الحقة ، التى هى من نوع الهى لا يتطرق اليه الفناء . فالاستغراق فى التأمل الصوفى الباطنى وسيلة تثبت بها النفس من خلودها . وهنا نجد أفلوطين لا يكتفى بالبراهين العقلية الاستدلالية ، بل يكملها بهذا اليقين الصوفى الباطن ، الذى يتمشى مع نزعة العامة فى تكلمة العقل ، اذا قصر ، بالالتجاء الى العيان الصوفى المباشر (٢) .

ومع ذلك ، فإن أفلوطين لا يكتفى أيضا بهذا النوع الثانى من البرهان ، بل يأتى من بعد البراهين العقلية والشواهد الصوفية ، ببرهان دينى مستمد من المعتقدات الشائعة فى عصره . فلو كانت النفوس فانية ، لما أمرت الآلهة بتهدة نفمة النفوس التى أسمى إليها خلال حياتها ، ولما دعنا الى تكريم الموتى وتبجيلهم . وان النفوس التى رحل أصحابها ، لتظل تؤدي إلينا نفعا جزيلا ، اذ تعلمنا أشياء كثيرة ، وتأتى لنا نبوءات قيمة تلك هى الشواهد التى يستمدّها أفلوطين من المعتقدات الشائعة ، والتى يحرص على أن يوردها فى ختام مقاله عن خلود النفس ، وكأنه لا يريد أن يترك ذلك الموضوع دون أن يستند فيه الى تلك المعتقدات الدائنة فى عصره ، والتى كان يركن الى تأييدها فى كثير من الأحيان . وليس لنا أن ندافع عنه فى هذا الصدد ، بالقول انه كان يجارى عصره فحسب ، فى الاتيان بهذه الشواهد ، فالواقع أنه لم يكن مضطرا الى ذلك لأن فى براهينه العقلية والصوفية الكفاية . ومما له دلالة أنه

IV, 7, 10.

(١)

IV, 7, 15.

(٢)

يسمى هذه الشواهد الخرافية ، دليلا ملموسا ، (١) وكأن هذه المعتقدات
الشائعة قد ثبتت وشوهدت لدى الجميع ، وأصبحت هي وحدها التي تقدم
لنا الدليل المحسوس على خلود النفس ... وعلى أية حال ففي هذه
الاضافة الأخيرة نرى أفلوطين مرة أخرى متمشيا مع خرافات عصره
دون محاولة للنقد أو التوير .

ملفوظات

ملحق (١)

المبادئ البذرية

Logoi spermatichoi

أول شرح واضح لفكرة المبادئ البذرية عند اليونان ، هو ذلك الذى أورده أرسطو فى الفصل الرابع من الجزء الأول من كتاب الطبيعة، شارحا فيه فلسفة انكساجوراس الطبيعة ، ففى رأى انكساجوراس أن الأنواع المختلفة التى تتكون منها الموجودات ، كالعظام واللحم والحديد والخشب ، توجد من قبل مشكلة كما هى ، ولكن فى كتل صغيرة الى أبعد حد . أما العناصر الحالية التى نراها ، كالهواء والماء ، فليست عناصر أولية بالمعنى الصحيح ، بل هى تجمعات عظيمة التعقيد ، من هذه الجواهر الأولى - واذن فتكون كل جسم من الأجسام الحالية انما يرجع الى هذه الدقائق الصغيرة التى تتكون منها الأجسام الطبيعية بذورا spermatichoi

وأولى الرواقيون هذه الفكرة مزيدا من العناية ، فهم يفسرون الخلق بأنه أشبه بظهور الخصائص الكامنة فى البنور ونموها . اذ أن الفكرة التى لدى الله عن الأشياء ، والتى يسعى الى تحقيقها بخلق هذه الأشياء ، هى أشبه ببذرة يتولد عنها ذلك الشيء بالضرورة فى الوقت المحدد ، ومن هنا أطلقوا على هذه الأفكار الفاعلة التى تنتج عنها الأشياء اسبم « المبادئ البذرية » . وهذه المبادئ الفاعلة تنتشر فى الكون بحيث يكون لكل كائن مبدؤه البذرى الذى يفسر توالد الأفراد وبقاء الجنس . فلكل انسان مبدأ بذرى مزدوج ، تنطوى عليه أجسام الوالدين ونفوسهما . ويولد الطفل شيئا بأحد والديه تبعا لتغلب

بذرة الأب أو الأم • وتظهر هذه البذرة مرة أخرى في الأبناء ، حاملة معها كل الصفات التي سيظهر عليها الوجود المقبل ، وهكذا ...

وتعود الفكرة الى الظهور مرة أخرى عند أفلوطين ، على نحو لا يدع مجالاً للشك في أنه قد استمدّها من الرواقية • ولهذه الفكرة عنده أهمية كبرى ، فمن أهم الأغراض التي تؤديها في مذهبه :

١ - أنها حلقة الاتصال بين العقل وبين العالم المحسوس • فلا شك أن العقل هو الذي يدبر العالم المحسوس وينظمه ، بما فيه من أفكار أو مثل • غير أن أفلوطين يود دائماً أن يبقى لهذا العقل ترفعه وعلوه ، فلا يقبل على الإطلاق أن تهبط أفكاره الى هذا العالم ، لهذا كان لا بد من وسائط تؤدي مهمة تطبيق أفكار العقل ومثله على هذا العالم ، تكون أشبه « بانعكاسات » له تنتقل أولاً الى النفس الكلية ، ومن هذه الى العالم • وهذه المبادئ لا تظهر في النفس الكلية متدرجة ، أو على التوالي ، وإنما تكون حاضرة فيها في وقت واحد ، ولكنها حين تطبق على الموجودات المحسوسة ، تظهر فيها بالتدرج • « ففيها (في النفس الكلية) توجد كل المبادئ البذرية في وقت واحد ... ونواتجها لا تظهر في نفس الوقت ، ولا في نفس المكان ، ولكن المبادئ توجد معاً فالأرجل والأيدي التي توجد معاً في المبدأ البذري للإنسان ، توجد منفصلة في الجسم الإنساني » (١) •

٢ - وعلى ذلك فالنفس الكلية تنطوي على كل المبادئ التي هي أصل نشأة الموجودات الجديدة ، والتي يسميها أفلوطين أحياناً بالمبادئ المولدة gennetichoi (٢) • وهذه المبادئ توجد في النفس الكلية من جهة على هيئة أفكار عقلية noemata ، بحيث تكون هي القدرة المصورة للموجودات ، تضيئ عليها أشكالها وصورها المستمدة من العقل •

IV, 4, 16.

(١)

II, 3, 16.

(٢)

وفى هذا المعنى يقول أفلوطين : « وقوام هذا القانون (الذى تخضع له كل الموجودات) هو المبادئ البذرية الصادرة عن العالم العقول ، والى هى علل كل الكائنات ، وعلل حركات ، النفوس وقوانينها » ^(١) . وعلى هذا الأساس يكون القول ان كل شىء قد تكون من الصور البذرية ، مرادفاً - كما لاحظ تسلىر - للقول ان المحسوس هو انعكاس للنفس ، وان كان التعبير الأول ملموساً بالقياس الى الثانى ^(٢) . اذ أن انعكاس النفس على العالم المحسوس انما يتم بهذه الصور البذرية .

٣ - غير أن هذه المبادئ ليست مجرد أفكار فحسب ، اذ أنها لو كانت كذلك لما كانت لها فاعلية أو تأثير على المادة ، لأن التأثير على المادة لا يتم بمجرد أفكار أو بمعرفتها فحسب ، فلا بد أن تكون فى هذه المبادئ قوة قادرة على أن تؤثر فى المادة ، أى أن تكون فيها قدرة على الفعل بجانب كونها صوراً لأفكار ، فتم بذلك تشكيل المادة طبقاً لأفكار العقل . وعلى ذلك فالمبادئ البذرية الفاعلة هى أصل تكون الموجودات ، ووسيلة انتقال خصائص النوع من جيل الى جيل .

بقيت كلمة عن الترجمة العربية لهذا المصطلح ، وقد آثرنا أن نرجئها الى ما بعد توضيح معناه ، حتى يبعد عن الذهن المعنى الخرفى له . فلو ترجمت كلمة logoi بمعنى « عقول » أو « كلمات » ، كما هو الشائع ، لبعد المعنى المقصود عن ذهنتنا كثيراً . وقد ترجم العرب هذا المصطلح ، فى كتاب الربوبية الذى اقتبس كثيراً من نصوص التسايعات الأفلاطونية ^(٣) ، ترجموه بقولهم « كلمات » ولتأمل النص الآتى : « . . . بل انما تشبه كلمات العالم ، الكلمات المدنية التى تضم أمور المدنية وتضع كل شىء منها فى موضعه والسنة هى التى تسوق الى

IV, 3, 15.

Zeller : Ibid., S. 610.

(١)

(٢)

(٣) انظر الملحق الأخير من هذه المقدمة .

الخير ، وكذلك الكلمات التي في العالم تسوق الأشياء الى الخير لأنها في العالم كالسنة في أهل المدينة « (١) » ، وهذه الفقرة منقولة - بالتصرف المأثور عن هذا الكتاب - من الفقرة الآتية « وان المبدأ الفاعل في الكون لأشبه بعقل يضيف النظام والقانون على مدينة ، لأنه يعلم مقدما أفعال المواطنين ونواياهم ... » (٢) وهنا نجد أن ترجمة العرب للفظ logoi بـ « كلمات » قد شوهت المعنى الى حد بعيد ، وذلك باستخدام ألفاظ غامضة لا تدل على شيء ، مثل « كلمات العالم » و « الكلمات المدنية » . فالترجمة الحرفية لا تجدى في هذه الناحية .

وفي موضع آخر يزيد الكتاب اقترابا من فكرة المبادئ البذرية فيقول : « فان كانت النفس ليست بانسان ، فينبغي اذن أن يكون الانسان كلمة غير كلمة النفس . فان كان ذلك كذلك ، فما الذي يمنعنا أن نقول ان الانسان هو المركب من نفس وجسم ؟ فاذن تكون النفس ذات كلمة ما من أنواع الكلم . وانما أعني بالكلمة الفعل ، وذلك أن للنفس فعلا من أنواع الفعل ، ولا يمكن أن يكون الفعل من غير فاعل . وكذلك يكون الكلمة التي في الجيوب ، فان الجيوب ليست بلا نفس . وأنفس الحب ليست بأنفس مرسله ، وذلك أن لكل حب من الجيوب نفساً غير نفس صاحبه - وتحقيق ذلك اختلاف فواعلها . وانما قلنا ان للجيوب أنفساً لأن الكلمات الفواعل التي فيهن ليست بأنفس . وليس بعجب أن يكون لهذه كلها كلمات ، أعني أن تكون فعالة . وذلك أن الكلمات الفواعل انما هي أفاعيل النفس النامية ... فان كانت النفس على هذه الصفة أي أن فيها كلمات فواعل ، فلا محالة أن في النفس الانسانية كلمات فواعل تفعل الحياة والنطق ، » (٣) .

(١) كتاب اثولوجيا لأرسطو ... نشرة ديتريشي ... برلين ١٨٨٢ ص ٦٤ .

IV. 4. 39.

(٢)

(٣) اثولوجيا أرسطو ص ١٤٧ و ١٤٨ .

هنا نجد المعنى قد ازداد وضوحاً ، اذ تصبح هذه « الكلمات » هي مبادئ الفعل ، في الجيوب أى البذور ، كما فى النفس الانسانية • والترجمة صالحة من حيث وجود كلمة «فواعل» لأن هذه المبادئ البذرية هي حقا الأصل الفعال لتكوين الأنواع المختلفة ، كما أوضحنا من قبل - غير أن وجود لفظ « كلمات » يشوه المعنى كما قلنا • والأصح أن يترجم اللفظ logoi بقولنا « مبادئ » ، من حيث أن المقصود هنا مبادئ فعالة •

واذا شئنا مزيداً من التأييد لهذه الفكرة ، فهناك نصوص خاصة عند أفلوطين لو ترجمت فيها كلمة logos بمعنى « عقل » لشوهت المعنى ، من ذلك قوله « والظل الذى تلقيه النفس يمتد بقدر ما يمتد المبدأ الذى يصدر عنها » (١) •
فهنا لو ترجم اللفظ بقولنا « العقل » ، لكان التناقض واضحاً ، لأن العقل هو الذى تصدر عنه النفس ، وليس العكس •

ملحق (٢)

الطبيعة

Physis

كانت مشكلة الانتقال من العالم العقول الى العالم المحسوس مشكلة رئيسية حاضرة في ذهن أفلوطين على الدوام . فالمبادئ البذرية ، كما رأينا ، هي الأفكار الفاعلة للعقل ، التي يشكل بها الموجودات وينتجها . وهذه المبادئ موجودة في النفس الكلية . ولكن هل معنى ذلك أن النفس الكلية تتصل مباشرة بالمحسوسات لتشكلها عن طريق هذه المبادئ ؟ - لو صح ذلك ، لكان معناه أن أحد المبادئ العليا الثلاثة ، وهي الواحد والعقل والنفس ، يهبط من مكاته العليا ليتصل بالعالم المحسوس . وهذا ما ياباه تفكير أفلوطين ، ومن هنا كان كلامه عن وجهين للنفس الكلية : وجه أعلى ، هو ماهية تعلو على المحسوس ، ولا تبدد ذاتها في عالم الأجسام ، أو تؤثر تأثيراً مباشراً ، ووجه أدنى ، يرتبط بجسم الكون مثلما ترتبط النفس الانسانية بجسم الانسان ، وهذا الوجه الثاني هو الذي يسميه بالطبيعة . فالنفس ، بوصفها ماهية متوسطة بين العالمين ، ينبغي أن تنقسم الى وجهين يتصل كل منهما بعالم معين . وهذه النفس الكلية السفلى ، أو الطبيعة ، تضيء الصور التي تنقل اليها من النفس الأعلى ، عالم الأجسام . فهي القوة الفعالة في النفس الكلية ، وهي أدنى درجات العالم الروحي أو العقول ، وبعدها مباشرة يبدأ العالم المحسوس . وهو يقارنها بالوجه الآخر من النفس الكلية ، الذي يسميه أحياناً بالحكمة phronesis فيقول « ان الحكمة هي الحد الأعلى والطبيعة الأدنى ، فالطبيعة صورة للحكمة . ولما كانت هي الجزء

الأدنى من النفس ، فانها لا تشتمل الا على آخر أشعة العقل . . . وهكذا لم تكن الطبيعة عارفة ، بل خالقة فحسب . . . والطبيعة هي انعكاس تلك النفس (الكلية) على المادة ، وعند الطبيعة بل قبلها ، تنتهى سلسلة الوجود الحقيقى ، ونصل الى أدنى درجات الحقيقة العقلية . والطبيعة موجبة الفعل بالنسبة الى المادة ، سلبية بالنسبة الى النفس ، (١) .

فالتبيعة اذن واسطة النفس الكلية الى الموجودات المحسوسة ، وقوتها المحركة الفعالة . وهى الملكة الفعالة فى النفس الكلية ، والوجه الخارجى من حياتها ، والمظهر الذى يتبدى عليه نشاطها ، والذى بدونه تكون منظوية على ذاتها . ومع ذلك فالطريقة التى يوضح بها أفلوطين كيفية اتمام الطبيعة لفاعليتها هى طريقة روحية خالصة . فالتبيعة تخلق بأن تتأمل ما فوقها ، أى أن التأمل هو مصدر الحياة ، وهو يمتد فى سلسلة الموجودات من أعلاها الى أدناها . ويقدر ما يضعف تأمل الموجود لما فوقه ، يقل خلقه . ورغم أن فى هذا التفسير تمشياً مع تفكير أفلوطين العام ، فلا شك أنه لم يعرف كيف يوفق بين العالمين ، وكيف يجعل من الطبيعة مبدأ روحياً أدنى ، يتصل بالمادة ، وفى نفس الوقت يستمد فاعليته من تأمله لما فوقه . فاذا سلمنا بمبدأ التأمل فستظل مشكلة الاتصال بالمادة قائمة لم تحل .

ولا شك أن استخدام أفلوطين لكلمة الطبيعة بهذا المعنى يبدو مخالفاً لكل المعانى التى اعتدنا أن نفهم بها هذه الكلمة . فأول معنى يتبادر الى الأذهان ، فى استخدامنا الحالى للكلمة ، هو أن الطبيعة مجموع الموجودات . ولم يكن ذلك المعنى ماثلاً فى ذهن أفلوطين . فهو يطلق على مجموع الموجودات اسم « الكون » أو « العالم » ، أما الطبيعة فهو يقصد بها مبدأ للحركة والفعل ، فهى موجود كالنفس ولكن فى رتبة

أدنى • وعلى ذلك فليس في وسعنا أن نوافق على ذلك الشرح المفصل الذي سرده « انج » لفكرة الطبيعة عند بقية فلاسفة اليونان السابقين على أفلوطين ، لثبت به أن أفلوطين قد أضاف معنى جديداً الى معانيهم السابقة ، وأن حياة الطبيعة عنده هي ارتفاع الى أعلى وصعود نحو أنواع أرقى من النشاط ، بينما الفلاسفة السابقون لم يهتدوا الى هذا المعنى ، وتكلموا عن الطبيعة بوصفها مجموع الذرات الكونية ، كما قال الذريون، أو بوصفها مادة حية ، كما قال الطبيعيون الأولون (١) • فهذه المقارنة في رأينا فاشلة ، لأن أفلوطين لم يسر في نفس الطريق الذي سار فيه فلاسفة اليونان بالنسبة الى تصوره لفكرة الطبيعة ، ولا وجه للمقارنة بينه وبينهم • فهؤلاء ينظرون الى الطبيعة بوصفها مجموع الموجودات ، أما هو فلم يفهم الطبيعة على أنها جوهر ، وإنما هي وجه من أوجه النفس الكلية ، أو قوة من قواها •

Inge : The Phil. of Plotinus, vol. I., pp. 153-155.

(١)

ملحق (٣)

التعاطف

من أهم الأفكار التي استعان بها أفلوطين في أبحاثه الطبيعية ، فكرة التعاطف • وهذه الفكرة رواقية الأصل ، كما أن استخدامها عنده إنما كان لأغراض تشبه إلى حد كبير تلك التي استخدمها الرواقيون من أجلها ، مما يدل على أن أفلوطين - رغم تقده الدائم للمذهب الرواقي - قد استفاد منه كثيراً ، وخاصة في أبحاثه الطبيعية •

وأصل فكرة التعاطف ، عند أفلوطين كما عند الرواقيين ، هو الاعتقاد بأن الكون كائن حي واحد • فإذا طبقنا على الكون نفس الصفات التي نراها في الكائنات العضوية ، فسنجد أن كلا من أجزاء الكون « يتعاطف » مع الآخر ، أي يتقارب منه في الشعور ويكون معه وحدة واحدة • ولو بحثنا عن الصفة المميزة للكائن العضوي الحي ، لوجدناها صفة الوحدة التي تجمع بين كل أجزائه وإن بعدت • فكل جزء في البدن الحي مستقل يؤدي وظيفته الخاصة ، ولكنه في نفس الوقت يتضافر مع المجموع من أجل تحقيق غاية واحدة ، ويحس بتقاربه مع بقية الأجزاء •

ولهذه الفكرة ، إذا طبقت على الكون ، استعمالات عديدة • والواقع أننا نجد أنها عند أفلوطين تؤدي عدة أغراض متباينة ، فهي المفتاح الذي كان يعالج به كثيراً مما استعصى عليه من المشاكل • فالفكرة تستخدم عنده لتبرير السحر : إذ أن السحر يمكن أن يفسر عقلياً ، في رأيه ، إذا تصورنا أن القوى المتعاطفة في الكون تتقارب وتخضع للقوى الشبيهة

بها ، التي يحاول أن يستدعيها الساحر • وكذلك التسليم : لأن الكون كل متعاطف ، بحيث يمكن أن تنبئ أشكال أجزاء معينة منه بما يحدث في أجزاء أخرى • كذلك يبرر تأثير الدعاء والصلاة بتعاطف الكائنات العليا معنا ، بحيث يمكنها أن توجب رغباتنا • والادراك الحسى أيضاً يفسر بالتعاطف ، لأن ادراك ما هو بعيد يستحيل ، فى نظر أفلوطين ، لو لم تكن تجمع بين الانسان وبين ما يدركه تلك الوحدة الناشئة عن مشاركتهما فى كون عضوى واحد •

ورغم أن فكرة التعاطف قد استغلت عند أفلوطين لأغراض شتى ، معظمها مبنى على معتقدات خرافية شائعة ، فقد كانت لها قيمتها فى مذهبه • إذ أنه استطاع بها أن يفسر فكرة التأثير عن بعد ، فى شتى مظاهرها ، بأن يكتفى بالقول انه تأثير للشبيه على شبيهه الذى يشترك معه فى كون حى واحد ، دون أن يضطر الى الالتجاء الى فكرة الاتصال المادى المباشر ، فكأنه استخدم فكرة رواقية (هى التعاطف) ليحارب بها فكرة رواقية أخرى (هى الصلة المادية التى يتم بها تأثير أى جزء من الكون على الجزء الآخر) •

ملحق (٤)

الأساطير عند أفلوطين

كان أفلوطين ينظر الى الأساطير القديمة على نحو يماثل نظرة أفلاطون اليها ، فيحاول في كل فرصة أن يكشف المعاني الخفية التي تنطوي عليها تلك الأساطير . بل ان أفلوطين كان في هذا المضمار أعمق من أفلاطون (١) ، وان لم يكون من ملاحظاته المتفرقة مذهباً متكاملًا عن الأساطير . والواقع أن الأسطورة عنده تكشف عن ماهية الأشياء وحقيقتها ، ولكن تتعاقب فيها الحوادث والماهيات تعاقباً تاريخياً زمنياً ، بينما الترتيب العقلي منطقي فحسب . ومعنى ذلك أن كل ما على الفيلسوف هو أن يمحو عن التابع في الأساطير صفة الزمانية ، ويجعله ترتيباً منطقياً لمراحل الموجودات ، فيصل الى حقيقة الأشياء .

وهكذا يسعى أفلوطين الى كشف المعاني الفلسفية العميقة من الأساطير اليونانية ، ويفسرها تفسيراً فيه كثير من الطرافة . فأورانوس يمثل الواحد الأول ، وكرونوس - الذي يمثل العقل الأول - يحطم أباه ، لأن نشأة العقل تستتبع انقسام الوحدة الأولى وشرطها شطرين . كما أن العقل الأول هو المصدر الذي نشأ عنه العالم المعقول ، وهو الذي يستوعب ذلك العالم المعقول في ذاته ، مثلما ينجب كرونوس أولاده ثم يلتهمهم فيما بعد . ولما كان العالم المعقول في ثبات دائم ، فقد صور

Vacherot : Hist. crit., vol. II, p. 105.

(١)

كرونوس دائماً مقيداً بالأغلال • ولكن زيوس يفر من كرونوس وينزله عن عرشه ، فيمثل بذلك انفصال النفس الكلية عن العقل الأول • وهكذا تتسلسل المبادئ الثلاثة الأولى زمنياً في الأساطير ، ومنطقياً عند أفلوطين •

ومن أهم الأساطير التي يرد ذكرها في التساوية الرابعة أسطورة باندورا ^(١) التي يخلقها بروميشيوس ويضفي عليها هو وبقية الآلهة كل العطايا ، فيدل بذلك على العناية الكبرى التي يلقاها العالم من الآلهة ، وعلى تنافس القوى العليا في تشكيل العالم • وفي موضع آخر يشبه أفلوطين العالم المحسوس ، من حيث هو انعكاس للعالم الأعلى ، بمرآة ديونيزوس ^(٢) ، وحين يتحدث أفلوطين عن الهات فهو في أغلب الأحيان يعنى نفوساً ، أما حين يتحدث عن آلهة ، فيعنى عقولا • لهذا نراه يرمز الى نفس الأرض بالآلهة « هيرا Hera » ، والى نفس العالم بالآلهتين هستيا وديمتر Hestia and Demeter ^(٣) •

أما أسطورة هرقل ، التي مثل فيها أفلوطين علاقة الحكمة العملية بالحكمة النظرية ، فقد تحدثنا عنها في موضع آخر •

وعلى أية حال ففي وسعنا أن نقول ان تفسير أفلوطين للأساطير كان تفسيراً فلسفياً عميقاً • ونزعتنا هنا تشبه ميله الى تبرير الحرافات الشائعة في عصره ، من سحر وتنجيم ، على أسس عقلية فلسفية • وكل ما في الأمر أنه يظل يعترف بأن هذه أساطير ، أما تلك الحرافات الشائعة فقد خلط بينها وبين الحقائق الواقعة ، وظل الى النهاية يعتقد بصحتها •

IV, 3, 14.

IV, 3, 12.

IV, 4, 27.

(١)

(٢)

(٣)

ملحق (٥)

التساعية الرابعة وكتاب أثولوجيا أرسطو

للتساعية الرابعة التي نحن بصدد تقديمها في هذا البحث ، أهمية كبرى في الفكر العربي ، إذ أنها كونت - مع التساعية السادسة - جزءاً هاماً من كتاب الربوبية ، أو « الأثولوجيا » الذي نسبته العرب خطأ إلى أرسطو . ولما كان هذا الكتاب ذا تأثير كبير في التطور الأول للفلسفة الإسلامية ، فليس لنا أن ننقل - في تقديمنا لهذه التساعية - الإشارة إلى تأثير مذهب أفلوطين على الفلسفة الإسلامية ، وإلى العوامل التي ساعدت على تفهم الإسلاميين للفلسفة اليونانية كلها من خلال مذهبه . وستحدث أولاً عن أسباب تأثير العرب بالأفلاطونية المحدثة - وهو التأثير الذي ظهر بوضوح في تلك الأهمية العظمى التي احتلها كتاب الربوبية في الفكر العربي - ثم نتقل إلى الكلام عن كتاب الربوبية وهل يرجع في النهاية إلى تعاليم أفلوطين أم إلى غيره ، وأخيراً نحدد المواضع التي ترد إلى التساعية الرابعة من ذلك الكتاب . . .

لم يكن انتقال الفلسفة اليونانية إلى العرب - في أول الأمر - عن طريق الأفلاطونية المحدثة مجرد مصادقة عارضة . قد كانت هناك أسباب عميقة أدت إلى أن يكون هذا المذهب اليوناني المتأخر خير معبر ينتقل عليه للفكر اليوناني ليمتزج بالفكر العربي . فذلك المذهب كان بطبيعته جامعاً بين المذاهب اليونانية السابقة ، لا عن طريق التلفيق ، بل كونت هذه المذاهب فيه وحدة تسودها فكرة جديدة نابعة عن روح العصر الذي ظهر فيه ، هي المزج بين الدقة العقلية والشعور الصوفي .

وإذا كانت النزعة الأفلاطونية قد غلبت على هذا المذهب فلا يجب أن ننسى أن أنصار الأفلاطونية في ذلك العهد كانوا هم ذاتهم من المتعمقين في دراسة أرسطو . ولدينا مثل واضح لذلك في شخص فوفوريوس، الذي كان أخلص تلاميذ أفلوطين ، وفي نفس الوقت كان واحداً من أكبر شراح أرسطو . فإذا كان العرب يرغبون في مذهب يجمع لهم خلاصة الفكر اليوناني كله ، ويقدمه اليهم في صورة تشف عن روح صوفية قريبة من أذهانهم ، فتعاليم الأفلاطونية المحدثه هي خير ما يفى بهذا الغرض . ولا شك في أن نسبة هذه التعاليم الى أرسطو - كما حدث في كتاب الربوبية الذي نحن بصدده - أمر يسهل تعليله ، لأن أنصار الأفلاطونية المحدثه كانوا في نفس الوقت ، كما بينا ، من شراح أرسطو ودارسيه ، فلم يكن غريباً أن يخلط بين المذهين ، وأن تأتي تعاليم الأفلاطونية المحدثه الى العرب منسوبة الى أرسطو .

ثم ان فلسفة تظهر في مجتمع يحتل الدين فيه مكانة كبرى ، كالفلسفة الاسلامية ، كان لا بد أن تتجه منذ بداية الأمر الى الأفلاطونية المحدثه ، بما عرف عنها من تأثير بالنزعات الدينية الشرقية . فالروح التي بدأت بها الأفلاطونية المحدثه في الظهور كانت تنطوي على لمحات دينية لا سبيل الى انكارها . ويكفي أن كبار المفكرين الذين مهدوا لظهورها كان لهم أصل ديني معروف . فتأثير الديانة اليهودية واضح كل الوضوح عند فيلون . ثم ان نوميونيوس ، على ما يقال ، قد قارن بين تعاليم أفلاطون وموسى فلم يجد بينهما فرقاً ، ومن هنا قال ان أفلاطون لم يكن الا موسى متحدثاً باليونانية (١) ، أما أمونيوس ، مؤسس المدرسة من الناحية التاريخية ، فيكفي أنه ولد مسيحياً ، وظل متأثراً بالأصل الذي نشأ منه حتى بعد أن تخلى عن المسيحية من أجل التفرغ للفكر الخالص . واذن فالأفلاطونية المحدثه قد امتزجت بعناصر دينية منذ

Ravaisson : Essai..., tome II, p. 368.

(١)

بدايتها ، واذا كانت هذه العناصر لم تظهر واضحة في تفكير أفلوطين ، فلا شك أنها قد أثرت في البيئة العامة التي ظهر فيها تفكيره ، ولم يكن ممكناً أن يتفلسف مفكر مثله دون أن يتأثر بظاهرة سائدة كهذه . وهكذا توافر سبب آخر جعل الأفلاطونية المحدثة خير رسول ينقل الفكر اليوناني الى الفلاسفة الاسلاميين .

ولنضف الى ذلك سبباً آخر هو تلك المرونة التي غلبت على هذا المذهب ، فقد أمكنه أن يوفق بين نزعات متعارضة ، كالأفلاطونية والمثنائية والرواقية ، فضلاً عن بعض تعاليم المذاهب الدينية . ومثل هذه المرونة كقيلة بأن تمكنه من التمشي مع التفكير الاسلامي ، ومن أن ينقل اليه خلاصة الفلسفة اليونانية دون أن يحدث بينها تنافر أو تباعد .

وهكذا كان تأثير العرب بالأفلاطونية المحدثة أمراً لا بد منه . فكتاب الربوبية الذي كان من أهم وسائل هذا التأثير ، قد لعب اذن دوراً هاماً في مستهل عهد الثقافة العربية الفلسفية . ولكن علينا أولاً أن نجيب عن هذا السؤال : ما هو أصل ذلك الكتاب ؟ لا شك أن كل اجابة عن هذا السؤال ستكون تقريبية لأن مؤلف الكتاب مجهول . ولقد تفاوتت الآراء والتخمينات في هذا الموضوع تفاوتاً كبيراً . فمن الباحثين من يرى أن الكتاب انما هو مجموعة من الدروس الشفهية لأفلوطين ، جمعها تلميذه أميليوس Amelius وأضاف اليها بعض الملاحظات والتعليقات (١) . وغير هؤلاء من الكتاب من لا ينسبه الى تعاليم أفلوطين مباشرة بل الى فوفوريوس ، بوصفه تلميذاً لأفلوطين وشارحاً لأرسطو في نفس الوقت . ومن ممثلي هذه الفئة المستشرق الألماني « ديتريشي » في مقدمة نشرته لكتاب الربوبية ، وهي النشرة التي سنعرض لها فيما بعد . ويكاد « بريه » يقترب من هذا الرأي ، فقد لمح الى التشابه

P. Henry : Les états du texte de Plotin, Paris, 1938, p. XIV.

(١)

الملحوظ بين أسلوب كتاب الربوبية ، وبين الكتاب الذى جمع فيه
فورفوريوس مقتطفات من التساعيات، مع بعض الايضاحات فى الأسلوب،
وأسماء « مدخل الى العقولات » (١) .

وعلى العكس من ذلك نرى بعض الباحثين يؤكدون أن الكتاب بعيد
عن أفلوطين ، وأنه أقرب الى تعاليم « برقلس Proclus » - وهو أظهر
أقطاب الأفلاطونية المحدثه بعد أفلوطين - بل ويرون على وجه التحديد
أن مؤلفه المجهول قد حاول التوفيق بين نظريات برقلس، وتعاليم « دنيس
الايروباجي Dénys l'Aéropagite » وميتافيزيقا أرسطو ، وان كانت
روح برقلس غالبة عليه . وهذا هو رأى « دوهيم » (٢) الذى يتابع فيه
« رافيسون » . ويقترب من ذلك فاشرو Vacherot الذى يرى أن
الكتاب راجع الى عهد متأخر نسبياً من عهود الأفلاطونية المحدثه ، تم فيه
الزج بين الأفكار المشائية والتعاليم الأفلاطونية (٣) .

وهكذا تتفرع هذه الآراء المتباينة الى فرعين كبيرين : فرع يرد
الكتاب الى تعاليم أفلوطين ذاته ، ويرى أن محتوياته اما دروس مباشرة
ألقاها أفلوطين ، واما مقتطفات من التساعيات أضيفت اليها بعض التعليقات
- والفرع الآخر يقول بابتعاد الكتاب عن تعاليم أفلوطين ، وبأنه أقرب
الى العهود المتأخرة من الأفلاطونية المحدثه ، وخاصة ذلك العهد الذى
ظهر فيه برقلس ، أو الذى تم فيه امتزاج التراث المشائى بالتعاليم
الأفلاطونية المحدثه .

والرأى الذى نؤثره هو الرأى الأول . فكتاب الربوبية أو الأتولوجيا
- على ما نعتقد - مجموعة من المقتطفات المستمدة من التساعيات ، وان
كانت قد أضيفت اليها بعض التعليقات على يد جامعها ، الذى جعل لها

Bréhier : ière Ennéade, Introduction, p. XXII.

(١)

Duhem : Système du monde..., 1er vol., p. 365.

(٢)

Vacherot : Hist. crit..., tome III, p. 87.

(٣)

ترتيباً خاصاً ، ربما كان منظاراً لترتيب الدروس الشفهية التي كان يلقيها
أفلوطين •

ولكى تؤيد هذا الرأي ، ينبغي علينا أولاً أن نرد على الرأي المضاد
بفرعيه : الفرع الذي ينسبه الى الأفلاطونية المتأخرة التي تأثرت
بالمشائية ، والفرع الذي ينسبه الى برقلس وبعض المذاهب التي
ارتبطت به •

أما الذين أرادوا أن ينسبوا الكتاب الى عصر متأخر من عصور
الأفلاطونية المحدثه ، على أساس ظهور بعض الأفكار الأرسطية فيه ،
فيرد عليهم بأنه ليس ثمت ما يدعو الى أن نرجع الى عصر متأخر من
عصور الأفلاطونية حتى نهتدى الى نزعات مشائية • اذ أن عصر أفلوطين
ذاته كان يتصف بالتعمق في دراسة أرسطو بجانب أفلاطون ، بل ان
الأفلاطونية المتوسطة – التي سبقت الأفلاطونية المحدثه – قد امتزجت
فيها النزعة المشائية مع الأفلاطونية ، كما أوضحنا من قبل • ويكفي كل
الكفاية لتفسير ظهور هذه اللمحات المشائية أن يكون الكتاب من جمع أحد
تلاميذ أفلوطين المباشرين ، الذين عرفوا باطلاعهم على تعاليم أرسطو ،
مثل فورفوروريوس •

أما القول بأن الكتاب لا يمكن أن يرجع الى أفلوطين ، وانما الى
برقلس أو على الأقل الى توفيق بينه وبين ميتافيزيقا أرسطو ومذهب
دنيس الايروباجي ، وهو الرأي الذي نادى به رافيسون ومن بعده دوهم
Duhem ، ، فيحتاج الى مناقشة أكثر تفصيلاً ، ما دمننا نرمي الى
أن ثبت في النهاية أن ذلك الكتاب قد استمد من أفلوطين مباشرة •

أما أوجه الاختلاف بين آراء كتاب الأثولوجيا ، وبين آراء أفلوطين
– كما يرى القائلون بأن الكتاب لا يمكن أن يرد الى أفلوطين مباشرة –
فمن أهمها أن كتاب الأثولوجيا يجارى برقلس حين يضع بين الواحد

والعقل الأول وسطاً هو الوجود الذي تستمد منه كل الأشياء وجودها ،
وان كان كتاب الأتولوجيا لم يستخدم لفظ « الوجود » ، بل تحدث عن
الكلمة الالهية (١) . وعلى أية حال فقد قال مؤلف ذلك الكتاب بمبدأ
متوسط بين الواحد والعقل ، بينما رأى أفلوطين أن العقل يلي الواحد
مباشرة ، ولم يجعل بينهما وسطاً . كما أن مؤلف الأتولوجيا قد أكد
الصلة الوثيقة بين الكلمة الالهية وبين الله ، أو الواحد ، وكاد أن يجعلهما
حقيقة واحدة ، ومعنى ذلك أن الكلمة الالهية فوق العقل الأول . ومع
ذلك فإن « دوهم » يعترف بأن كتاب الأتولوجيا يورد أحياناً ترتيب
المبادئ على النحو الآتى : الله ، ثم الكلمة ، ثم العقل ، وتليه النفس
الكونية والطبيعة . وأحياناً أخرى يرتبها على النحو الآتى : الله ، العقل ،
النفس الكونية ، الطبيعة . أى أنه أحياناً يضع الكلمة الالهية ضمن
المبادئ ، وأحياناً أخرى يغفلها . ويستتج « دوهم » من ذلك أن كتاب
الأتولوجيا يجعل الكلمة أحياناً فى هوية مع الله وأحياناً يفصلها عنه .

هذا هو ملخص أهم الحجج التى يتذرع بها القائلون بأن كتاب
الأتولوجيا لا يمكن أن يكون قد ألف أو جمع نقلاً عن أفلوطين ، انما
لا بد أن يكون قد ظهر على يد أحد الأفلاطونيين المحدثين فى عصر متأخر
نسبياً ، يكون قد تأثر بالآراء المسيحية ، وخاصة فى فكرة الكلمة الالهية ،
وخير من يصلح لذلك برقلس .

ولكى نرد على هذه الحجة ينبغى علينا أولاً أن نعرض للطريقة
التي وصلت بها أفكار ذلك الكتاب الى الباحثين الغربيين . فالنص اليوناني
الأصلي لذلك الكتاب مفقود ، كما هو معروف . وأقدم نص له هو
الترجمة العربية التي قام بها « عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصي » ،
وصححها الكندي ونشرها ويتريشي لأول مرة فى برلين سنة ١٨٨٢ ،

Duhem : Ibid., p. 367.

(١)

كما نشر لها في العام التالي ترجمة الى الألمانية • وقد ظهرت لهذا الكتاب
ترجمة لاتينية في عام ١٥١٩ ، عنوانها « أثولوجيا أرسطو أو الفلسفة
الصوفية عند المصريين » •

« Aristotalis Stagiritae Theologia sive mystica Philosophia se-
cundum Aegyptios »

وإذا كان أنصار الرأي القائل بأن الكتاب يرجع الى عهد متأخر
عن أفلوطين يعتمدون على ظهور فكرة الكلمة في هذا الكتاب، وفي ترجمته
اللاتينية التي رجع اليها وحدها معظم الباحثين الغربيين فيما عدا المستشرقين
منهم - ففي وسعنا أن نرد على هذا الرأي بقولنا ان وجود هذا المصطلح،
أي « الكلمة Verbum » ، ليس الا ترجمة للفظ اليوناني logos ،
الذي يعنى العقل والكلمة معاً ، والذي كان يستخدمه أفلوطين كثيراً ،
ولم يكن عند أفلوطين راجعاً الى تأثيره بتعاليم مسيحية على الاطلاق •
ولدينا على ذلك دليل واضح فيما حدث في الترجمة العربية لهذا
المصطلح • ففي كتاب الأثولوجيا ذاته رأينا مصطلحاً مثل « المبادئ
البذرية logoi spermatichoi » يترجم بالكلمات الفواعل ، أى أن لفظ
« الكلمات » يناظر لفظ logoi في اليونانية • ومن المعروف أن هذا
المصطلح رواقى بحت ، لا صلة له بالمبادئ المسيحية أو بآراء برقلس
في الأصل • ولو وجدنا في العربية مصطلحاً مثل « الكلمة » ، كما في
هذه الحالة ، فلن يكون هذا مبرراً للقول بضرورة تأثير النص الذي ورد
فيه بأفكار مسيحية أو أفلاطونية متأخرة ، لمجرد ارتباط لفظ « الكلمة »
بأفكار مسيحية فيما بعد • فليس اللفظ هنا سوى ترجمة لمصطلح يوناني
معروف •

والى هذا الحد يمكننا تحليل لفظ « الكلمة » وظهوره في هذا
الكتاب • ولكن كيف نعلل جعلها مبدأ مستقلاً بجانب العقل ؟ الواقع أن

من أهم الصفات التي يتميز بها تفكير أفلوطين ، ميله الى أن يقسم كل مبدأ تقسيماً ثنائياً ، فيجعل له وجهاً أعلى ووجهاً أدنى . فالنفس الكلية يقسمها الى وجهين : الأعلى هو النفس الكلية الفعالة ، والأدنى هو الطبيعة . بل انه يقسم النفس الفردية ذاتها الى هذين الوجهين في بعض الأحيان (١) . والمبادئ البذرية تنقسم بدورها ، تبعاً لازدواج النفس ، الى مبادئ أولى ، ومبادئ مستمدة منها (٢) . فليس من المستغرب أن يكون أفلوطين في دروسه الشفهية مثلاً قد جعل للعقل ، وهو المبدأ الذي يلي الواحد مباشرة ، وجهين ، أحدهما أقرب الى الواحد الأول ، وهو الذي ترجم في اللاتينية بلفظ « الكلمة » ، والآخر هو العقل الذي تنشأ عنه بقية المراتب في سلسلة الوجود . أي أن أفلوطين كان في تلك الدروس الشفهية يتحدث أحياناً عن العقل باعتبار أن له وجهين ، وأحياناً يتحدث عن العقل بوجه عام – تماماً كما كان يفعل بالنسبة الى النفس الكلية . وعلى هذا الأحساس وحده نستطيع أن نهتدي الى تفسير مقنع لتلك الظاهرة التي أوردتها القائلون بالرأى المضاد لرأينا ، ولم يستطيعوا أن يأتوا بتعليل لها ، وهي ظاهرة ورود لفظ « الكلمة » في كتاب الأثولوجيا بوصفه واحداً من المبادئ حيناً ، واغفال الكتاب له حيناً آخر ، مكتفياً بذكر العقل وحده ، ثم النفس الكونية الطبيعية .

والنتيجة التي تنتهي اليها من كل ذلك هي أنه ليس ثمت ما يدعو الى الاعتقاد بوجود آراء في كتاب الأثولوجيا تختلف اختلافاً أساسياً عن آراء أفلوطين . وليس معنى هذا أن الكتاب لم يتضمن الا آراء أفلوطين وحدها ، فالواقع أن تعاليم أرسطو كانت شائعة – كما قلنا – بين تلاميذ أفلوطين ، ولكن الكتاب في مجموعه مأخوذ عن أفلوطين ، مع بعض الشروح والتعليقات التي أضافها تلاميذه .

IV, 3, 10.

(١)

IV, 4, 7.

(٢)

ويكفينا لتدعيم هذا الرأي ، أن نأتي بالدليل الايجابي على صحته ، فنقارن بين محتويات الأتولوجيا وتساعات أفلوطين . ولما كنا هنا بصدد تقديم التساعية الرابعة ، فسنتكفي بذكر المواضع المشتركة بين ذلك الكتاب وبينها ، لأن هذه التساعية – مع السادسة – هي التي استمدت منها أجزاء كثيرة في الكتاب . وسيتضح لنا بعد المقارنة أنه ليس من الدقة العلمية في شيء أن ينسب كتاب اقتبست فيه كل هذه الأجزاء من أفلوطين ، الى مؤلف مستقل ، مثل برقلس .

وستكون اشارتنا أولاً الى كتاب الربوبية تبعاً للتبويب الوارد في طبعة « ديتريشي » السالفة الذكر ، ولأرقام الصفحات في هذه الطبعة أيضاً ، ثم نطابق بين هذه وبين المقالات والفصول المتفرعة منها في تساعية أفلوطين :

الميعر الأول :

١ – الموضوع الأول الذي يبحثه كتاب الأتولوجيا ، بعنوان « في النفس » يطابق الفصول ١٣ و ١٤ و ١٥ من المقال السابع في هذه التساعية ، وعنوان المقال الذي تنتمي اليه هذه الفصول عند أفلوطين هو « في خلود النفس » .

٢ – والموضوع الثاني في الأتولوجيا ، بعنوان « كلام له يشبه رمزاً في النفس الكلية » (ص ٨ و ٩ و ١٠ و ١١ من النص العربي) يطابق الفصل الأول وبداية الفصل الثاني من المقال الثامن من هذه التساعية ، وعنوانه « في هبوط النفس الى الجسم » .

الميعر الثاني :

٣ – بداية الميعر الثاني (ص ١٤) مطابقة لبداية المقال الرابع من هذه التساعية ، وعنوانه (الاشكالات المتعلقة بالنفس ، ب) ، فيما عدا

الكلمات الثلاثة الأولى من هذا المقال ، التي هي تكملة لسؤال لم يتم في نهاية المقال الثالث . ويستمر هذا التطابق عشر صفحات كاملة من النص العربي ، حتى نهاية الفقرة الأولى من ص ٢٤ ، وهي تقابل الفقرة الأولى من الفصل الرابع من المقال الرابع في النص اليوناني .

٤ - ابتداء من الفقرة الثانية في ص ٢٦ من النص العربي ، نجد ما يطابق النصف الثاني من الفصل ١٩ من المقال الثالث في النص اليوناني . وتستمر المطابقة حتى نهاية الميمر الثاني ص ٣٢ ، وهي تطابق الفقرة قبل الأخيرة من الفصل ٢٠ من المقال الثالث من التساعية .

الميمر الثالث :

٥ - أول الميمر الثالث ص ٣٣ من النص العربي ، يطابق الفقرة الثانية من الفصل ٨ من المقال الثامن في النص اليوناني . وتستمر المطابقة حتى ص ٣٥ من النص العربي ، وتقابل نهاية هذا الفصل .

٦ - ص ٣٦ من النص العربي تطابق الفقرة الأخيرة من الفصل ٨ من المقال الثامن في النص اليوناني . ويستمر التطابق حتى الفقرة الأولى من فصل ٨ (١) ، ثم تقابل بقية الصفحة في النص العربي الفصل ٨ (٢) من نفس المقال في النص اليوناني .

٧ - ابتداء من ص ٣٧ يطابق النص العربي الفصل ٨ (٣) من المقال الثامن في النص اليوناني ، ويستمر التطابق حتى نهاية الميمر الثالث ، ص ٤٣ ، وهي تقابل الثلث الأول من الفصل ٨ (٥) من المقال الثامن في النص اليوناني .

الميمر السادس :

٨ - أول الميمر السادس ، ص ٦٠ في النص العربي ، يطابق

أول الفصل ٣٩ من المقال الرابع فى النص اليونانى • ويستمر التطابق ١٥ صفحة كاملة من النص العربى ، حتى نهاية المير السادس ص ٢٧٥ ، وهى تقابل نهاية الفقرة الأولى من الفصل ٤٥ من المقال الرابع • والمطابقة هنا تامة ، فيما عدا الجزء الثانى من الفصل ٤٣ من النص اليونانى ، الذى لم يرد ما يطابقه فى النص العربى •

المير الثامن :

٩ - ابتداء من منتصف ص ٩٦ ، حتى الفقرة الثانية من ص ١٠٠ ، يطابق النص العربى الجزء الذى يبدأ عند الفقرة الأخيرة من الفصل ٤ من المقال الرابع ، حتى أواسط الفصل الثامن من نفس المقال فى النص اليونانى •

المير التاسع :

١٠ - بداية هذا المير ص ١٢٥ من النص العربى ، تطابق أول المقال السابع من النص اليونانى ، وتستمر المطابقة عشر صفحات ، حتى ص ١٣٠ من النص العربى ، وهى تناظر نهاية الفصل الرابع من المقال السابع فى النص اليونانى •

هذه هى المواضع التى تبين لنا وجود تطابق فيها بين نص كتاب الأتولوجيا وبين التساعية الرابعة • وينبغى أن يلاحظ أن هذا التطابق لا يعنى أن النص العربى ترجمة دقيقة للأصل اليونانى ، بل كانت الجملة العربية بطبيعتها أكثر اسهاباً وأميل الى الشرح والاطناب ، فلا يمكن أن يعتمد عليها بوصفها ترجمة علمية دقيقة • غير أن المطابقة فى الأجزاء التى بينها هنا تامة ، وإن لم تكن حرفية ، نظراً لطبيعة الأسلوب العربى والترجمة فى ذلك الحين •

ولا شك أن في وجود تطابق في مثل هذه المواضع العديدة بين كتاب الأتولوجيا وبين التساعية الرابعة - هذا فضلاً عن التساعية السادسة التي استمد الكتاب منها مقتطفات أخرى عديدة - في هذا الدليل المادي الملموس على أن الكتاب لا يمكن أن يكون بعيداً عن روح أفلوطين ، وأن قصارى ما يمكننا قوله في هذا المجال هو أن الكتاب مقتطفات ، أما من التساعيات مباشرة ، أو من الدروس الشفهية لأفلوطين ، وهي بدورها مطابقة للتساعيات في معظم أجزائها ، وإن كانت مرتبة على نحو آخر ، فضلاً عما أضافه تلاميذ أفلوطين على هذه المقتطفات من شروح وتعليقات - وهذا هو الرأي الذي تنتهي إليه بعد هذا البحث المفصل لكتاب الأتولوجيا ، وعلاقته بتساعية أفلوطين الرابعة • فكتاب الأتولوجيا يجب أن يرد في نهاية الأمر إلى أفلوطين • فإذا لاحظنا أن الثلث الأول من هذا الكتاب يكاد يكون كله مستمداً من التساعية الرابعة ، وأن أجزاء أخرى هامة في الجزء الباقي من الكتاب قد استمدت بدورها من هذه التساعية - وإذا لاحظنا من جهة أخرى ذلك الدور الهام الذي لعبه كتاب الأتولوجيا في الفكر العربي ، أمكننا أن نقول إن تعاليم التساعية الرابعة ساهمت بقسط غير قليل في تكوين العقلية العربية الفلسفية في نشأتها الأولى ، وأنها ساهمت مساهمة فعالة في نشر مذهب الأفلاطونية المحدثة بين العرب ، وهو المذهب الذي كان له أكبر التأثير على الفلاسفة المسلمين الأوائل • وظل تأثير الأفلاطونية المحدثة مسيطراً على التفكير الفلسفي الإسلامي - وإن كان قد نسب خطأ إلى أرسطو - حتى جاء الوقت الذي نقلت فيه فلسفة أرسطو الأصلية دقيقة خالية من الشوائب على يد ابن رشد •

المراجع

- 1 — A.H. Armstrong : An Introduction to Ancient Philosophy, 2nd ed., 1949.
- 2 — R. Arnou : Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, Paris, 1921.
- 3 — R. Duhem : Le système du monde, tomes I et II, Paris, 1914.
- 4 — B. Farrington : Greek Science, vol. II, London, 1949.
- 5 — P. Henry : Les états du texte de Plotin, Paris, 1938.
- 6 — E. Hoffmann : Platon, Zürich, 1950.
- 7 — W.R. Inge : The Philosophy of Plotinus, 3rd ed., London, 1929.
- 8 — K. Jaspers : Introduction à la philosophie (Trad. Fran.), Paris, 1951.
- 9 — E. Krakovski : Plotin et le paganisme religieux, Paris, 1933.
- 10 — M. Matter : Histoire de l'école d'Alexandrie, 2e d., Paris, 1844 (3 vols.).
- 11 — W.R. Morris : Idealistic Logic, London, 1933.
- 12 — Neuburger and Pagel : Handbuch der Geschichte der Medizin, 1er Band. Jena, 1902.
- 13 — Plotin : Ennéades. Edition et traduction par : Bréhier, Paris, 1924-26.
- 14 — Porphyre : Vita Plotini.

- 15 — F. Ravaisson : *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, tome II, Paris, 1846.
- 16 — A. Rivaud : *Histoire de la philosophie*, tome I, Paris, 1948.
- 17 — G. Rodier : *Etudes de philosophie grecque*, Paris, 1926.
- 18 — J. Simon : *Histoire de l'école d'Alexandrie*, tome I, Paris, 1845.
- 19 — L. Thorndike : *A History of Magic and Experimental Science*, vol. I, New-York, 1929.
- 20 — H. Ueberweg : *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. 1er Teil, 2e Auflage, Berlin, 1926.
- 21 — E. Vacherot : *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 vols., Paris, 1846-1851.
- 22 — T. Whittaker : *The Neo-Platonists*, 2nd ed., Cambridge, 1928.
- 23 — E. Zeller : *Die Philosophie der Griechen*, IIIer Teil, 2e. Abteilung, IVe Auflage, Leipzig, 1903.

التساعية الرابعة

المَقَالُ الْأَوَّلُ

في ماهية النفس (١)

الوجود الحقيقي انما هو وجود العالم العقول ، وأكمل ما في ذلك العالم هو العقل ، غير أنه يشتمل أيضاً على النفوس ، اذ أن كل النفوس في عالمنا هذا انما ترد منه . والنفوس توجد في ذلك العالم بلا أبدان ، أما في عالمنا هذا فهي تحل في أبدان وتنتشر فيها . وفي ذلك العالم يوجد العقل كله دفعة واحدة ، فلا تقسيم فيه ولا تجزئ ، كما تجتمع كل النفوس في عالم واحد ، دون أن تفصل بينها أية مسافة مكانية . وكما يظل العقل أبداً غير منقسم ولا متجزئ ، كذلك تظل النفس في ذلك العالم غير منقسمة ولا متجزئة . غير أن من طبيعة النفوس أن تبدو منقسمة ، وانقسامها الى أجزاء انما يكون في ابتعادها عن العالم العقول وورودها الى البدن . ومن هنا قيل بحق انها « تقبل الانقسام في الأبدان » لأنها تتوزع وتتجزأ حين ترد اليها . فكيف اذن تظل النفس في الوقت ذاته غير منقسمة ؟ ذلك لأنها لا تغادر (العالم العقول) بأكملها ، بل فيها جزء لم يرد (الى عالمنا هذا) ، وليس من طبيعته أن يتجزأ . فعبارة (أفلاطون) « ان للنفس ماهية لا تتجزأ ، و ماهية يطرأ عليها الانقسام في الأبدان » ، انما تعني أن النفس مركبة من ماهية لا تفارق العالم الأعلى ، ومن ماهية تصدر عن ذلك العالم لتصل الى عالمنا هذا ، ولكنها تظل مع ذلك معتمدة على العالم الأعلى ، وكأنها شعاع صادر من مركزه . فاذا ما بلغت النفس عالمنا ، فانها تظل تمتلك تلك البصيرة

الكامنة في ذلك الجزء ذاته الذي يحفظ لها طبيعتها الكلية • فحتى في
عالمنا هذا لا تكون النفس منقسمة تماماً ، بل تظل أيضاً غير منقسمة :
فهي تتوزع دون أن تتجزأ الى أجزاء منفصلة • أي أنها غير منقسمة من
حيث أنها حاضرة في مجموع البدن ، ومن حيث أنها كل حال في البدن
كله ، غير أنها منقسمة من حيث هي حالة في كل جزء من أجزائه •

المِقالُ الثَّانِي

في ماهية النفس (ب)

١ - بنا في أبحاثنا عن ماهية النفس أنها ليست جسماً ، وأنها ليست بين الموجودات الالاجسمية ^(١) ، بمثابة الانسجام ، وأنها ليست كمالات للبدن . فذلك الرأي الأخير ، كما يعرض ، باطل ، وهو لا يكشف من ماهية النفس شيئاً ، ولذا تركناه جانباً . أما القول بأن للنفس طبيعة معقولة ، وبأنها في مرتبة الهية ، فيلقى ولا شك بعض الضوء على ماهيتها . ومع ذلك فعلى أن نواصل البحث في هذا الموضوع ^(٢) .

لقد ذكرنا من قبل أن الأشياء تنقسم الى محسوسة ومعقولة ، وجعلنا النفس ضمن المعقولات ، فلنسلم الآن بأن موضعها بينها ، ولنواصل البحث - بطريق آخر - في الأمور التي تتصل بطبيعتها .

فلنقل اذن : ان ثمت أشياء من طبيعتها الأصلية أن تكون منقسمة موزعة ، وهي تلك التي لا تقوم فيها هوية بين أى جزء منها وأى جزء آخر ، أو بين أى جزء ومجموع الأجزاء ، ويكون كل جزء فيها أقل من كل والمجموع ^(٣) بالضرورة . ومن قيل ذلك الهجوم المحسوسة

(١) يلاحظ هنا وجود خطأ - مطبعي في الغالب - في ترجمة بريه الفرنسية الـ
يرد فيها لفظ «الاجسمية» corporels بدلا من الالاجسمية ، وهي في الاصل اليوناني
asumatois.

(٢) يلاحظ أن الاشارة التي يوردها افلوطين في مستهل المقال ، يقصد بها النصف الاول من المقال السابع في هذه التساعية حيث نقد افلوطين المادية الرواقية وتحدث عن ماهية النفس بالتفصيل ، وذلك حتى يصل الى اثبات خلودها .

(٣) يحرص افلوطين في النص اليوناني على التفرقة بين الكل pas والمجموع holos

والكتل المادية ، التي يشغل كل منها محلاً خاصاً ، والتي من شأنها ألا يوجد شيء واحد منها في مواضع عديدة في نفس الآن • وفي مقابل ذلك ، هناك ماهية أخرى لا تقبل أية قسمة • فهي لا تنقسم ولا تقبل انقساماً ، وليست لها أبعاد ، حتى في نظر الفكر ذاته ، ولذا لم تكن في حاجة الى محل ، ولم تكن متحققة جزئياً ولا كلياً في أى موجود بعينه • وهي تتخذ من كل الموجودات الأخرى مطية ، لا لأنها في حاجة الى الارتكان عليها ، بل لأن الموجودات الأخرى لا تستطيع أن تظل بدونها ولا تريد ذلك • ولما كانت في هوية دائمة مع ذاتها ، فانها أشبه بنقطة تشترك فيها كل الأشياء التي تأتي من بعدها • هي كالمرکز في الدائرة : فبرغم أن كل أنصاف الأقطار التي تمتد من المراكز الى المحيط تنشأ عن المركز وتستمد منه وجودها ، فان المركز ذاته يظل ثابتاً ، أى أن كل أنصاف الأقطار تشارك في المركز ، وهذه النقطة التي لا تنقسم هي مبدؤها ، ولكن هذه الخطوط ، مع ارتباطها بالمركز ، تمتد خارجه •

فهناك إذن لا منقسم أول بين المعقولات ، يتحكم في كل الأشياء الحقيقة ، وهناك ماهية أخرى في المحسوسات ، منقسمة كل الانقسام • وهناك غير هذه وتلك ، طبيعة أخرى سابقة على المحسوس ، وان كانت تقترب منه كل القرب ، بل قد توجد فيه بالفعل • هذه الطبيعة ليست في الأصل متجزئة كالأجسام ، ولكنها تتجزأ اذا ما وردت الى الأجسام • فما دامت الأجسام منقسمة ، فان هذه الصورة الكامنة فيها تنقسم بدورها • ومع ذلك ، فهذه الصورة توجد كلها في كل جزء من الأجزاء ، بحيث أنها هي ذاتها تتكرر ، وينفصل كل جزء منها عن بقية الأجزاء لأنه قد انقسم كلية بوروده الى الأجسام • ومن قيل هذه الطبيعة الألوان ، والكيفيات ، وكل صورة ^(١) يمكن أن توجد كاملة ، وفي آن واحد ، في عدة أجسام منفصلة ، دون أن يكون تأثيرنا بأي جزء من الأجسام التي

Morphé. (١)

تشغلها مماثلاً متأثرنا بأي جزء آخر منها ^(١) . فعلينا اذن أن نسلم بأن تلك الماهية بدورها قابلة للانقسام على وجه مطلق . ولكن هناك ماهية أخرى تأتي من بعد الماهية اللانقسمة تماماً ، وتنشأ عنها . تلك الماهية الأخيرة تستمد من الماهية اللانقسمة عدم انقسامها ، ولكنها لما كانت في سيرها تتجه نحو الماهية القابلة للانقسام ، كانت وسطاً بين الماهية اللانقسمة الأولى ، والماهية التي تنقسم في الأجسام وتكمن فيها . ولكنها تختلف يقيناً عن اللون أو الكيفية : فهذه حقاً توجد كما هي في عدة كتل جسمية ، غير أن كل جزء منها يبعد عن بقية أجزائها بمثل ما تبعد الكتلة التي تشتمل عليها عن الكتل التي تشتمل على بقية الأجزاء . فصفة الامتداد مثلاً صفة (أو كيفية) واحدة ، ومع ذلك فتلك الكيفية التي تكون هي في كل جزء ممتد ، لا تضي على هذه الأجزاء أية رابطة مشتركة من التعاطف ^(٢) : إذ أن الامتداد ، رغم هويته ، يختلف في كل جزء (عنه في الآخر) . فتلك الكيفية وإن كانت في هوية مع ذاتها إلا أنها صفة للأشياء وليست ماهية .

ومن جهة أخرى ، يتبين لنا أن تلك الطبيعة التي قلنا عنها إنها تأتي من بعد الماهية اللانقسمة وترتبط بها ، هي في ذاتها ماهية ترد إلى الأجسام ، ويطراً عليها الانقسام عرضاً في الأجسام ، وإن لم يكن

(١) تركيب النص في هذا الموضع غامض ، وإن تكن الفكرة المقصودة غير معقدة . وأغلب الظن أنه يريد أن يوضح كيف تنقسم تلك الكيفيات التي يتحدث عنها هنا ، كالألوان مثلاً ، في الأجسام التي تحل فيها انقساماً تاماً ، بدليل أن أي جزء توجد فيه تلك الكيفية لا يدرك على نفس النحو الذي يدرك به جزء آخر ، مما يثبت انفصال كل من هذه الأجزاء عن الباقي ، وبالتالي قابلية هذه الماهية للانقسام على نحو مطلق ، على عكس الماهية الأخرى التي لا تغدو منقسمة في الأجسام إلا عرضاً وهي النفس .

(٢) وهنا يعود افلوطين إلى شرح طبيعة نفس الماهية التي تحدثنا عنها في الملاحظة السابقة ، فيضع شرطاً للوحدة بين الأجزاء التي تتمثل فيها تلك الكيفية ، هو التعاطف بينها ، وهو شرط لا يتحقق في الأجزاء التي تتمثل فيها كيفية واحدة من هذا النوع ، كاللون مثلاً . فالأجسام المختلفة التي تتمثل فيها اللون الأحمر مثلاً لا تعاطف فيما بينها ، لأن الكيفية المشتركة بينها من طبيعتها أن تتوزع على نحو مطلق .

الانقسام صفة كانت كلها قبل أن ترد إليها • ومن هنا ، فمهما كان كبر حجم الجسم الذى ترد إليه ، وعظم امتداده ، فانها تتخلله بأكمله ، وتظل على وحدتها • وهى لا تظل بالطبع واحدة بالمعنى الذى يكون فيه الجسم واحداً : اذ أن وحدة الجسم تأتى من اتصال أجزائه ، وان يكن كل جزء مختلفاً وفي موضع مختلف • أما الطبيعة اللانقسمة والمنقسمة معاً ، التى نطلق عليها اسم النفس ، فليست وحدتها كوحدة شيء متصل ، والاختلفت أجزاؤها ، بل هى منقسمة لأنها فى كل جزء من الجسم الذى تحل فيه ، وهى من جهة أخرى لا منقسمة لأنها توجد بأكملها فى مجموع الأجزاء ، وتوجد بأكملها فى كل جزء معين من ذلك الجسم •

فمن أدرك هذا تبين له عظم النفس وقدرتها ، وعلم أنها حقاً من الأمور الالهية العجيبة ، وأيقن أنها من الطبائع التى تعلو على الأشياء • فهى وان تكن فى ذاتها بلا حجم ، فانها ترتبط بكل حجم • هى هنا ، ولكنها أيضاً هناك ، لا على نحو مختلف ، بل فى هوية دائمة • وهكذا تكون منقسمة ، وتظل مع ذلك غير منقسمة ، أو بالأحرى هى فى ذاتها ، ولكنها تنقسم فى الأبدان لأن الأبدان لا تستطيع ، بما فطرت عليه من انقسام ، أن تقبلها غير منقسمة ، فانقسامها اذن صفة تأتى من الجسم ، لا من النفس ذاتها •

٢ - سنرى مما سنقوله الآن أن طبيعة النفس تقتضى ألا توجد نفس تامة الانقسام ، أو نفس تامة الوحدة ، بل ينبغى على النفس أن تجمع بين هاتين الصفتين •

فلو كان للنفس ، كالأبدان ، أجزاء متميزة فى مواضع مختلفة ، لما تأثر جزء واحد من النفس ، هو ذلك الذى يوجد فى الاصبع مثلاً ، والذى يوجد فى ذاته ويختلف عن بقية الأجزاء • ولو صح ذلك لكانت هناك نفوس عديدة تتحكم فى كل جزء منا ، ولما كانت للعالم بالأحرى

نفس واحدة ، وانما عدد لا متناه من النفوس تتفصل كل منها عن الأخرى . ولا يجدى في هذا الصدد القول ان هذه الأجزاء المتميزة تتصل فيما بينها ، فان ذلك الاتصال ان لم يبلغ حد الوحدة الكاملة ، لكان عقيماً تماماً . وليس لنا أن نسلم بالرأى الباطل الذي يقوله (الروافيون) من أن الاحساسات تصل الى الجزء المدبر للنفس عن طريق انتقال تدريجي . فأول ما نلاحظه على هذا الرأى أن أصحابه يتكلمون ، دون تمحيص دقيق ، عن جزء مدبر للنفس . فكيف يتسنى لهم تقسيم النفس ؟ وكيف يستطيعون أن يحددوا الموضع الذي يبدأ فيه أحد أجزائها وينتهي فيه الآخر ؟ وأى امتداد يعزونه الى كل جزء منها ؟ وما الفارق بين هذه الأجزاء التي يقولون عنها انها لا تكون الا كتلة متصلة ؟ وفضلاً عن ذلك ، فهل الجزء المدبر هو وحده الذي يحس ، أم أن بقية الأجزاء بدورها تحس ؟ ولو كان الاحساس يتم في الجزء المدبر وحده ، ففي أى موضع من الكائن يحدد ذلك الجزء المدبر مكان الاحساس ؟ أما لو كان يتم في جزء آخر من النفس ليس من شأنه أن يحس ، فان هذا الجزء لن ينقل تأثيره الى الجزء المدبر ، وبهذا لا يكون تمت احساس على الاطلاق . أما عن الجزء المدبر ، فلو كان الاحساس يتم فيه ، فانه اما أن يحدث في جزء منه فحسب ، بحيث يدرك هذا الجزء الاحساس ، ولا تدركه بقية الأجزاء ، لأنه لا جدوى من ذلك - أو أن تحدث كثرة من الاحساسات ، بل عدد لا متناه منها ، يختلف كل منها عن الآخر ، فيقول جزء : لقد كنت أول من أحس . ويقول آخر : لقد أحسست بالاحساس الذي تلقاه غيرى . وبهذا ، فاما أن تجهل كل الأجزاء مصدر التأثير ما خلا الأول ، أو يخطئ كل جزء ظاناً أن التأثير قد نشأ في مجاله الخاص . ومن جهة أخرى ، فان لم يكن الجزء المدبر هو وحده الذي يحس ، بل يستطيع أى جزء آخر من النفس أن يحس ، فلم تخصص الأول دون الباقيين بأنه الجزء المدبر ؟ ولم كان على الاحساس أن يرقى حتى يصل اليه هو ؟ وكيف يتسنى له أن يستخلص من

الاحساسات الكثيرة ، كاحساسات العينين والأذنين مثلاً ، معرفة بشيء واحد (١) ؟

أما لو كانت النفس تامة الوحدة ، وكانت غير منقسمة على الإطلاق ، وواحدة في ذاتها ، ولو كانت بريئة تماماً من كل كثرة وانقسام ، لما أمكنها أن تبعث الحياة في كل البدن الذي تحل فيه ، بل لشغلت من البدن مركزه ، ولتركت بقية بدن الكائن الحي بلا نفس .

فلا بد إذن أن تكون النفس واحدة وكثيرة ، منقسمة ولا منقسمة . وليس وجود الشيء الواحد في مواضع عدة بالأمر الممتع ، فنحن ان لم نسلم بذلك ، لكنا ننكر وجود مبدأ يحفظ كل الأشياء ويدبرها : يحفظها بأن يجمعها كلها ، ويدبرها بحكمته - أعني موجوداً يتصف بالكثرة ، لأن الأشياء كثيرة ، ولكنه واحد ، لأن الموجود الذي يحتوى كل شيء لا بد أن يكون واحداً . وهو بوحده المتكثرة يبعث الحياة في كل الأجزاء ، وبوحده اللامنقسمة يدبرها بحكمته . فللأشياء التي تفتقر الى العقل مبدأ مدبر هو ترديد وتقليد لوحدة النفس العاقلة هذه . وذلك ما عبر عنه أفلاطون تعبيراً عميقاً حين قال بصورة مبهمّة : « لقد مزج الصانع الماهية اللامنقسمة التي تظل في هوية دائمة مع ذاتها ، والماهية التي غدت منقسمة في الأجسام ، فصنع منهما نوعاً ثالثاً من الماهية » (٢) وعلى ذلك فالنفس واحدة وكثيرة ، أما الصور التي في الأجسام فهي كثيرة وواحدة ، والأجسام لا تعرف الا الكثرة ، أما المبدأ الأعلى فلا يعرف الا الوحدة .

(١) الى هذا الحد يبرهن افلاطون على ان النفس لا يمكن ان تكون تامة الانقسام ، وينتقل بعد ذلك الى اثبات انها لا يمكن ان تكون تامة الوحدة .

Timaeus 35 A.

(٢)

المِقالُ الثَّالثُ

في الإشكالات المتعلقة بالنفس (١)

١ - خلیق بنا أن نوقف هذا البحث على كل الإشكالات المتعلقة بالنفس : فاما أن نفلح في القاء ضوء عليها ، أو تظل هذه المشكلات قائمة بعد أن نكون قد اكتسبنا معرفة بها على الأقل • والحق أنه ما من موضوع أجدر بالبحث والتنقيب والنقاش من هذا الموضوع • ومن بين العوامل العديدة (التي تدفعنا الى دراسته) انه يوسع معارفنا في اتجاهين : اتجاه الأشياء التي تتخذ من النفس مبدأ ، واتجاه الأشياء التي ترد منها النفس • وفضلا عن ذلك ، فنحن حين نقوم بهذا البحث انما نلبي تلك الدعوة الالهية التي أمرتنا أن نعرف أنفسنا بأنفسنا • وأخيراً فان شئنا أن نبحث في أي أمر آخر ، ونصل الى ادراكه ، واذا رمنا الوصول الى ذلك التأمل الذي هو موضوع حينا ، فمن الطبيعي أن تساءل عن طبيعة الشيء الذي يقوم بهذا البحث • واذا كان العقل الكلي ينطوي في ذاته على ثنائية ، فالأخرى أن تكون في العقول الفردية ذات تتلقى وموضوع يتلقى • أما كيف يتلقى عقلنا الأمور الالهية فذلك ما ينبغي علينا بحثه ، ولكن هذا البحث لن يكون ممكناً الا بعد أن ندرك كيف ترد النفس الى الجسم •

والآن فلنعد مرة أخرى الى أولئك الذين يدعون أن نفوسنا صادرة عن النفس الكلية • انهم ليقولون انه على الرغم من أن مجال نفوسنا ومجال النفس الكلية واحد ، وعلى الرغم من أن قدرتهما العقلية متشابهة (هذا اذا كانوا مسلمين بهذا التشابه) ، فان ذلك ولا شك لا ينهض

دليلاً كافياً تثبت به أن نفوسنا لا يمكن أن تكون أجزاء من النفس الكونية ، إذ أن الأجزاء متجانسة مع الكل . ثم أنهم يهيئون برأى أفلاطون ، الذى قال فى الفقرة التى أثبت فيها أن للكون نفساً تحييه » وكما أن بدننا جزء من العالم فنفسنا بدورها جزء من النفس الكونية ، (١) . وفضلاً عن ذلك فإن أفلاطون يقول ، ويثبت بوضوح ، أننا تتبع حركة الكون الدائرية ، وأتلقى منها شخصيتنا وأحوالنا ، وأتأنا ما دمت قد ولدنا داخل الكون ، فأنا نتلقى نفوسنا من ذلك الكون المحيط بنا . وكما أن كل جزء منا يتلقى جزءاً من نفسنا ، فكذلك – وبالمثل – نتلقى نحن ذاتنا ، بوصفنا أجزاء بالقياس الى الكون ، جزءاً من النفس الكونية . ويعبر أفلاطون عن نفس المعنى مرة أخرى فيقول « ان النفس الكلية ترعى مجموع الأشياء غير الحية ، (٢) . أى أنه لا يعترف ، من بعد نفس العالم ، بأية نفس غريبة عنها ، ما دامت تلك النفس تتولى رعاية مجموع الأشياء غير الحية .

٢ - سنرد أولاً على هذا الزعم قائلين : ان أصحابه ليسلمون بتجانس النفوس الفردية مع نفس العالم ، لأنهم يعترفون بأن هذه النفوس جميعاً تدرك نفس الموضوعات . واذن فهم يسلمون بأن النفوس الفردية ونفس العالم من نوع واحد ، وفى هذا انكار للقول بأن هذه النفوس أجزاء منها . وإنما الأصوب أن يقال ان هناك نفساً هى فى الوقت ذاته نفس واحدة وكل واحدة من النفوس . فإذا ما سلم خصومنا بوحدة النفس ، فإنهم يعودون فيقولون باعتماد النفس على مبدأ آخر ، لا يرتبط بهذا الوجود أو ذاك ، ولا بالعالم أو بأى شئ آخر ، بل هو مصدر كل نفس فى العالم وفى كل كائن حى ، والواقع أن من

(١) واقتباس أفلاطون لنفس المحاور ليس حرفياً ، وإنما هو تلخيص للمعنى

لحسب .

(٢) Phaedrus 246 B. ويلاحظ ان هذه العبارة جزء من التشبيه الذى أورده

أفلاطون فى محاوره فيدروس ، مقارناً طبيعة الإنسان بعربة بها خيول مجنحة .

الصواب أن يقال ان النفس في كليتها ليست نفس شيء معين ، ما دامت
جوهرآ ، وما دامت النفوس ، أى نفوس الأشياء الجزئية ، تغدو كذلك
بالعرض •

ولكن علينا ولا شك أن نشرح بمزيد من الوضوح ما يقصد هنا
بكلمة « جزء » : فقد يقصد بالجزء أن يكون جزءا من جسم ، سواء
أكان الجسم متجانساً أم غير متجانس ، وهذا معنى ينبغي استبعاده ،
وحسبنا في ذلك أن نلاحظ أن الأجزاء في الأجسام التي تتجانس
أجزاؤها (١) ، تختلف بكتلتها ، لا بنوعها • فياض هذا الجسم مثلا ليس
جزءاً منه على الإطلاق ، والياض الموجود في جزء من اللبن ليس جزءاً
من الياض الذي يوجد في كل كتلة اللبن • فنحن هنا بازاء بياض جزء
من اللبن ، لا جزء من بياض اللبن : إذ أن الياض لا شكل ولا كم له
على الإطلاق • فشان هذا المعنى الأول هو اذن كما بينا •

وقد يقال كلمة « جزء » بمعنى آخر عن الأشياء التي ليست
بأجسام ، وعندئذ تطلق اما على الأعداد ، كأن يقال مثلا ان العدد ٢ جزء
من ١٠ • والكلام هنا ينصب على الأعداد المجردة وحدها - أو بالمعنى
الذي يتكلم فيه المرء عن جزء من دائرة أو خط (٢) ، أو بمعنى جزء من
علم •

ففي مجموعات الوحدات ، وفي الأشكال الهندسية ، كما في
الأجسام ، ينقص الكل حتماً اذا ما قسم الى أجزاء ، ويصبح كل جزء
أصغر من الكل : إذ أن تلك كميات ، ولما كانت تستمد كل وجودها من
كميتها ، وان لم تكن هي الكم في ذاته ، فانها بالضرورة قابلة للزيادة

(١) الاجسام التي تتجانس أجزاؤها هي في النص اليوناني *homoioimeri* وهو نفس

المصطلح الذي استعمله انكساجوراس من قبل بمعنى خاص في فلسفته •

(٢) يلاحظ هنا نقد افلوطين للفلاسفة المتأثرين بالنزعة الفيشافورية ، مشن

نومينيوس ، الذي قال ان النفوس الفردية ليست سواء اجزاء ، بالمعنى الرياضي ، من
نفس العالم •

والنقصان • على أن هذا المعنى لا يمكن أن يكون هو المقصود بكلمة «جزء» إذا ما قيلت بصدد النفس • إذ أن النفس ليست - كما • كأن تقول عن النفس الكلية انها العشرة • وعن النفوس الجزئية انها هي الوحدات المكونة لها • فلو قلنا ذلك لكان لقولنا عدة نتائج ممتعة : فالعشرة ليست وحدة • وعلى ذلك فاما أن كلا من وحداتها المكونة نفس • أو أن هذه النفس الشاملة مركبة من وحدات ليست بذات نفس • ولندكر هنا أيضاً أن أجزاء النفس الكلية متجانسة مع الكل - غير أنه ليس من الضروري • في حالة الكم المتصل • أن تكون الأجزاء مماثلة للكل • أى أن تكون أجزاء الدائرة والمربع مثلاً دوائر ومربعات • وحين يمكن أن تكون الأجزاء مشابهة للكل فليس من الضروري أن يكون ذلك التشابه تاماً • فأجزاء المثلث مثلاً ليست كلها مثلثات • بل أشكال مختلفة - ومع ذلك فهم يسلمون بأن النفس متجانسة مع أجزائها • ونحن لا ننكر أن الجزء من الخط هو خط بالفعل • ومع ذلك فهو يختلف عن الخط الكلى في حجمه • فان قيل ان الفارق بين النفس الجزئية والنفس الكلية فارق في الحجم • كان معنى ذلك أننا نجعل من النفس • التى لن تستمد عندئذ صفتها المتميزة الا من الكم • كمية وبالتالي جسماً • ومع ذلك فقد افترضنا أن النفوس كلها متشابهة وتامة • فمن الواضح اذن أن النفس الكلية ليست مقسمة على النحو الذى يقسم به حجم (١) • ومن المحال أن يسلم خصومنا ذاتهم بأن النفس الكلية تشطر الى أجزاء : فلو شطرت

(١) يلاحظ في هذه الفقرة كلها أن افلوطين يرمى الى استبعاد الجزئية من النفس بالمعنى الذى تنطبق فيه الجزئية على الكم المنفصل او المتصل • أى على الوحدات العددية والأشكال الهندسية • والنص اليونانى فى النصف الاول من هذه الفقرة يكاد يكون كله جملة واحدة • ينبغى تقسيمها تبعاً لوجهة نظرنا الى تسلسل الاستدلال عنده • وفى كل حجة كان افلوطين يقند بها هذا الرأى • كان يضيف عبارة : « ولندكر أن أجزاء النفس الكلية متجانسة مع الكل » لان هذه العبارة هى التى كان يعتمد عليها فى تفنيد الرأى المضاد • وهى التى تمنع من تشبيه علاقة النفوس الجزئية مع النفس الكلية بعلاقة الوحدات العددية مع المجموع فى الاعداد • او بعلاقة لجزء من الشكل بالشكل كله فى الهندسة •

النفس لكان فى ذلك ضياعها ، ولما عادت الالفظاً ، ان كانت من قبل
كلا على الاطلاق ، ولأصبحت النفس أشبه بنبيذ يوزع على أقذاح عدة ،
بحيث يكون كل جزء فى كل قدح جزءاً من الكتلة الكلية للنبيذ .

فهل النفس جزء بالمعنى الذى تعد فيه نظرية من العلم جزءاً من
ذلك العلم منظوراً إليه ككل ؟ الواقع أن العلم يظل على وحدته رغم هذا
التقسيم الى نظريات ، وما هذا التقسيم الا ايضاح لكل من أجزائه
وتحقيق له ، وبهذا تنطوى كل نظرية بالقوة على العلم الكلى ، ومع ذلك
فالعلم الكلى لا يتأثر وجوده بها . ولكن لو كان ذلك حال النفس الكلية
والنفوس الجزئية ، لما كانت النفس الكلية ، التى لها مثل هذه الأجزاء ،
نفساً لهذا الشيء أو ذاك ، ولوجدت فى ذاتها ، وعندئذ لن تكون النفس
الكلية هى نفس العالم ، وانما تصبح نفس العالم بدورها نفساً جزئية .
ولما كانت كل النفوس من نوع واحد ، فانها كلها تصبح أجزاء لنفس
واحدة . وعندئذ فعلى أى أساس تميز احداها بأنها نفس للعالم وبقية
النفوس بأنها نفوس أجزاء من العالم ؟

٣ - فهل النفوس أجزاء من النفس الكلية ، بالمعنى الذى نسمى
فيه النفس الموجودة فى اصبع الحيوان ، جزءاً من النفس الكاملة الموجودة
فى الحيوان كله ؟ هذه النظرية تزعم اما أنه ليس تمت نفس الا فى جسم ،
أو أن كل نفس ليست فى جسم ، بحيث تكون نفس العالم خارجة عن
جسم العالم ، وتلك مسألة سنبحثها فيما بعد . أما الآن فلنمض فى هذه
المقارنة ، باحثين عن المعنى الذى يمكن أن تفسر به .

لو كانت نفس العالم تنتشر فى كل الكائنات الحية (كما تنتشر
النفس الفردية فى كل أجزاء الكائن الحى) ، ولو كانت كل نفس جزءاً
بهذا المعنى ، فعندئذ لن يكون فى هذا انقسام لها ، لأنها تنتشر فى كل
الكائنات ذوات النفوس بحيث تكون فى كل موضع كما هى ، كاملة
واحدة ، وتمثل فى موجودات عديدة فى نفس الوقت ، وكل هذا

لا يسوغ لنا القول ان هناك نفساً كلية من جهة وأجزاء لهذه النفس من جهة أخرى ، وبخاصة اذا أضفنا الى ذلك أن لكل جزء نفس القوى • بل ان اختلاف وظيفة كل جزء عن وظيفة الجزء الآخر ، كالختلاف وظيفة العينين عن الأذنين مثلاً ، لا يستتبع القول ان جزء النفس الذى يتحكم فى العينين مختلف عن ذلك الذى يتحكم فى الأذان • فلندع لسوانا هذه التقسيمات • وانما النفس واحدة وان اختلفت الملكة التى تعمل فى كلتا الحالتين ، ولكن كل الملكات الأخرى توجد فى كل من هاتين الملكتين ، وما يرجع اختلاف الادراك الى اختلاف الأعضاء • فكل ادراك هو ادراك صور يمكن أن تتلقى على أى نحو ، ودليل ذلك أن كل المؤثرات لا بد أن تنتهى الى مركز واحد ، اذ أنه ليس فى استطاعة كل عضو من الأعضاء أن يتلقى كل المؤثرات ، بل ان لكل عضو مؤثراته الخاصة ، ولكن الحكم على هذه المؤثرات يتوقف على مبدأ واحد ، يفهم - شأنه شأن القاضى - كل ما يصدر من الأقوال وما ينفذ من الأعمال •

فالنفس الكلية اذن ، كما يقولون ، وحدة ماثلة فى كل مكان ، وان اختلفت وظائفها • فاذا كانت الأجزاء لها بمثابة الاحساسات (فى الكائن الحى الجزئى) فعندئذ لن يتسنى لكل جزء أن يفكر ، وانما تستطيع ذلك النفس الكلية وحدها • أما اذا كان كل جزء قادراً على التفكير ، لكان موجوداً فى ذاته ، واذن تكون النفس (الفردية) مفكرة شأنها شأن النفس الكلية ، فهى فى هوية مع تلك النفس ولا يمكن أن تكون جزءاً من كل •

٤ - اذا فهمنا وحدة النفس على هذا النحو ، فسيعرض لنا سؤالان ينبغى علينا أن نجيب عنهما ، لأنهما ناتجان عن هذا الفهم • أولهما : هل من الممكن أولاً أن يكون الشئ فى كل الأشياء معاً ؟ ثم انهم يقولون ان تمت نفساً فى الجسم ، وأخرى ليست فيه - ومن الأصوب ولا شك أن يقال ان كل نفس فى جسم دائماً ، وبخاصة نفس الكون ،

التي لا يتصور أحد تركها جسمها كما تفعل نفسنا • ومع ذلك فالبعض يقول ان نفسنا وان كانت مشترك جسمها الحالى ، فلن تظل مع ذلك خارجة عن كل جسم • ولكن هب أن هذه النفس تخرج عن كل جسم - فكيف تترك نفس جسمها ، بينما تحتفظ نفس أخرى به ، مع أن النفس فى الحالتين هى هى ؟ ان العقل يتفرق ولا شك ، عن طريق التغير ، الى أجزاء تتميز بعضها عن البعض كل التميز ، ومع ذلك فهذه الأجزاء متوحدة دائماً • واذا كان جوهر العقل لا يعرف القسمة أصلاً ، فليس تمت صعوبة فى تفسير تفرق العقل • أما بصدد النفس ، التي يقال عنها انها « قابلة للانقسام من جسم الى جسم » ، فان فكرة وحدة النفوس هذه تثير مشكلات عدة •

وفى وسعنا أن نلتبس حلاً لهذه المشكلات بالقول ان الوحدة موجودة فى ذاتها وبأنها لا تهبط الى الجسم • ومن هذه الوحدة تستمد كل النفوس ، سواء فى ذلك العالم وباقي النفوس ، وتظل تلك النفوس سوياً الى حد معين ، فلا تكون كلها الا نفساً واحدة ، طالما أنها ليست نفوس موجود بعينه • وهى فى استمساكها بالوحدة واتصالها بعضها ببعض عن طريق أطرافها العليا ، تنبعث بذاتها هنا وهناك ، كنور يقترب من الأرض ويتشرب فى بيوتنا ، وان لم يتجزأ بانتشاره أو يفقد وحدته • فنفس العالم تظل دائماً فى المجال الأعلى ، لأنها لا تعرف هبوطاً الى العالم الأسفل ، ولا يملكها شوق الى المحسوسات • أما نفوسنا فلا تظل فى تلك المنطقة دواماً ، لأن لها نصيباً معلوماً من المادة التي تضاف اليها فى عالمتنا هذا ، ولأنها ترعى جسماً يتطلب منها كل انتباه • وان نفس العالم لتشبه ، فى جزئها الأدنى على الأقل ، نفس شجرة ضخمة ، تتحكم فى حياتها دون جلبة أو غناء • أما نفسنا فجزؤها الأدنى أشبه بالديدان التي تتوالد على أغصان الشجرة المتشابكة - وتلك فى الحق صورة البدن الحى فى الكون - وتأتى بعد ذلك نفس أخرى تتفق مع الجزء الأعلى للنفس

الكونية ، ولنا أن تقارنها بزراع تشغله الديدان المتولدة في النبات ، ويحرص كل الحرص على تهذيب الشجرة • كما يمكننا أن تشبه النفسين بانسان صحيح الجسم ، يحيا مع غيره من أصحاب الجسم ، فيتفرغ عندئذ لا ينبغي عليه عمله ومعرفة من الأمور ، أما لو كان مريضاً لكرس جهوده للعناية بجسمه ، ولشغل به وحده •

هـ - ونكن (ان صح أن النفس واحدة بهذا المعنى) فكيف تظل هناك نفس هي نفسك ، ونفس هي نفس شخص آخر ؟ وهل النفس الموحدة نفس أحدهما بجزئها الأدنى ، ونفس الآخر بجزئها الأعلى ؟ لو قلنا ذلك لكان معناه أن سقراط يظل باقياً طالما ظلت نفسه في جسم ، وسيبقى اذا ما وصلت نفسه الى منطقة الكمال • ولكن أى موجود حقيقى لا يفنى : فالمعقولات في العالم العقول لا تفنى أبداً ، لأنها ليست موزعة على أجسام ، وانما تظل كل منها باقية ، وتحفظ - بجانب صفتها المميزة - بصفة مشتركة بينها جميعاً ، هي الوجود • كذلك الحال في النفوس التي يرتبط كل منها بمبدأ عقلى (١) تعتمد عليه ، والتي هي تعبير عن تلك العقول ، فتكون أكثر من المبادئ العقلية عدداً لأنها ناتجة عن نموها وتكثرها • وهي تنشأ عن المبادئ العقلية كما ينشأ العدد الكبير عن العدد الصغير ، واذ تظل متصلة بأصلها وتناظر كل منها مبدأ عقلياً أقل منها انقساماً ، نراها قد شاعت هي ذاتها أن تنقسم ، ولكنها لا تستطيع أن تمضي في الانقسام حتى انتهاء ، بل تحتفظ بالهوية مع الاختلاف ، فتظل كل منها قائمة على أنها وحدة، ولكنها كلها معاً لا تكون الا موجوداً واحداً •

ذلك اذن هو مجمل هذا الرأي • فكل النفوس قد نشأت عن نفس

(١) يلاحظ هنا ترجمة كلمة logos بمبدأ عقلى ، والمقصود بها هنا تلك الافكار او النمل التي ينطوى عليها العقل الكلى ، ويعتق بها الصور والماهيات المختلفة التي تأتي من بعده . (انظر الملحق رقم (١) بعنوان «المبادئ البصرية» ، في ترجمة لفظ logoi عند أفلاطون) •

واحدة • وتلك النفوس الكثيرة الناشئة عن نفس واحدة هي كالمبادئ العقلية ، مفارقة وليست بمفارقة • والنفس التي تظل باقية هي التعبير الواحد عن العقل ، ومن تلك النفس نشأت المبادئ العقلية اللامادية الخاصة ، كما يحدث في العالم المعقول •

٦ - فكيف تسنى اذن لنفس العالم ، وهي مماثلة في نوعها لنفوسنا ، أن تصنع العالم ، بينما لم تخلق نفس فرد معين شيئاً ، مع أنها بدورها قد توافر لها في ذاتها كل شيء ؟ - ولقد ذكرنا من قبل أن الشيء الواحد يمكن أن يرد الى أشياء مختلفة ويوجد فيها معاً ، وعلينا الآن أن نذكر كيف يكون ذلك ، فربما أمكننا بهذا أن نعرف كيف أن الشيء ذاته ، حين يوضع في أشياء مختلفة ، قد يفعل ويتقبل انفعالا معيناً ، أو يفعل وينفعل في نفس الوقت •

ولكن علينا أولاً أن نبحث السؤال ذاته • فكيف ولم خلقت نفس العالم الكون ، بينما تدبر كل نفس من النفوس الجزئية جزءاً من العالم فحسب ؟ ذلك لأنه ليس مما يدعو الى الدهشة أن يتحكم بعض الناس في عدد كبير ، بينما يتحكم البعض ممن توافرت لهم نفس المعارف في عدد أقل • وهنا قد يقال فلم كان ذلك ؟ من الممكن أن يجاب بأن الفروق بين النفوس أعظم بكثير ، فمنها من لم تترك النفس الكلية ، فهي هناك ، ترعى جسمها من حولها • ومنها نفوس تقاسمت - تبعاً لنصيبها - أجزاء الجسم الموجود من قبل ، فتجىء من بعد نظيرتها النفس الكلية ، التي أعدت لها مقارها من قبل • ومن الممكن أن يجاب أيضاً بأن هناك نفساً تتأمل العقل في كليته ، بينما لا ترى بقية النفوس سوى العقول الجزئية التي تعتمد عليها ، وربما كان في وسع هذه النفوس الأخيرة بدورها أن تخلق ، ولكن لما كانت النفس الكلية قد خلقت من قبل ، فلن يعود في وسع تلك النفوس أن تخلق ، ما دامت قد استبقت الى ذلك • وعلى ذلك ، يظل الاشكال قائماً ، أيّاً ما كانت النفس التي سبقت

الباقين الى الفعل • ولكن أخرى بنا أن تقول ان النفس الكلية هي التي خلقت الكون ، لأن صلتها بالمجال الأعلى أوثق • فالنفوس تعظم قوتها ان كانت تتخذ من العالم المعقول وجهتها • وهي تظل فيه آمنة فتخلق بيسر عظيم • اذ أن أعظم القوى هي التي لا تفعل ، وتلك القوة التي تأتي من أعلى تظل فعالة دائماً • وهناك تظل النفس في ذاتها ، فتؤثر بفعلها على كل شيء يقترب منها • أما بقية النفوس فتسير وفق هواها ، وبذلك تنوغل في أعماق الهاوية • أو ربما كان علينا أن نقول ان عنصر الكثرة في تلك النفوس ينجذب الى أسفل فيجذب معه النفوس ذاتها ، ومعها أفكارها •

واذن فتعبر (أفلاطون) « نفوس المرتبة الثانية والثالثة » يشير بالضرورة الى تفاوت النفوس في القرب من العالم المعقول • وكذلك لا تكون كل النفوس في عالمنا هذا على صلة واحدة بالمعقولات • فبعضها يتحد بها ، والبعض الآخر يتلقى منها التأثير ويتملكه الشوق اليها ، ذلك لأن النفوس ليست كلها فعالة بنفس الملكات ، بل ان بعضها يستخدم أرفع ملكة وبعضها الآخر يستخدم الملكة التالية لها ، وغيرها الثالثة ، وان كانت لكل النفوس كل الملكات •

٧ - حسبنا ما قلناه في الموضوع السابق ، وبقيت أمامنا العبارة الواردة في « فيليوس » التي تفترض أن سائر النفوس أجزاء من نفس العالم • ولكن الصيغة التي عبر بها أفلاطون عنها لا تقطوى على المعنى الذي يفهمه البعض منها • فهي تعني أن السماء كائن حي ، وهي الفكرة التي كان أفلاطون يريد أن يشتها في ذلك الموضع ، فبرهن عليها بقوله ان من المحال أن تصور السماء بلا نفس ، ما دما نحن الذين نملك جزءا من جسم الكون ، قد وهبنا نفسا - اذ كيف يتسنى لجزء من مجموع أن يملك نفساً ، ان كان المجموع كله بشير نفس ؟ ثم ان فكرته واضحة كل الوضوح في « طيماوس » • فالصانع يخلق بقية النفوس من بعد النفس

الكلية ، ولكنه يصوغها في نفس القالب الذي صيغت منه نفس العالم . وهو حقاً يجعل نفوس المرتبة اثنائية والثالثة مختلفتين عن النفس الكلية على نحو واضح ، ولكنها كلها قد صنعت على نفس النمط . اما العبارة الواردة في «فيدروس» : « ان النفس الكلية ترعى مجموع الأشياء غير الحية ، فهي صحيحة كل الصحة . فأى شيء يتحكم في الطبيعة الجسمية ، وينظمها ويصنعها ان لم يكن النفس ؟ وليس صحيحاً ان القدرة على ذلك من طبيعة نفس واحدة بينما بقية النفوس قد عدت هذه القدرة . فالنفس الكاملة ، كما يقول أفلاطون ، أى نفس العالم التي تجول في الأعلى ، تمارس فعلها دون أن تفوص في العالم ، بل تظل عالية عليه » وكل نفس كاملة تماثلها في هذا التحكم . « أما النفس التي ميز بينها وبين نفس الكون ، فهي عنده « نفس قد فقدت أجنحتها » . أما القول بأن النفس « تتبع الحركة الكونية الدائرية ، وتستمد منها طبيعتها ، وتتلقى تأثيرها » فليس على الاطلاق دليلاً على أن نفوسنا ، في رأى أفلاطون ، أجزاء من النفس الكونية . اذ أن النفس (في عالمنا هذا) يمكن أن تتأثر كثيراً بطبيعة الأمكنة والمياه والهواء ، كما أن سكنى المدن المختلفة والمزاج البدنى يطبع عليها تأثيرها . ونحن نسلم بأننا ، لا كنا في الكون ، فان لنا قدراً من نفس العالم . كما أننا لا ننكر تأثير حركة السماء الدائرية . غير أننا نضع في مقابل كل هذه المؤثرات نفساً مختلفة عنها . ودليل اختلافها هو أن لها قدرة على مقاومة كل هذه المؤثرات . بقى القول بأننا قد ولدنا في داخل الكون ، غير أن للطفل في بطن أمه نفساً متميزة ، والنفس التي في جسمه غير نفس الأم .

٨ - وهكذا حلت هذه الاشكالات . أما عن التعاطف بين النفوس ، فليس عقبة في سبيل رأينا هذا ، اذ أن النفوس تتعاطف فيما بينها ، لأنها صادرة كلها عن نفس واحدة ، منها تأتي نفس العالم أيضاً . ولقد بينا أن هناك نفساً واحدة ونفوساً كثيرة ، وقلنا ان العلاقة بينها تختلف عن علاقة الأجزاء بالكل ، وتحدثنا أيضاً عن اختلاف النفوس فيما بينها

بوجه عام • فلنقل الآن بايجاز أن ما بينها من فرق في المزاج وفي العمليات العقلية راجع أيضاً الى الأبدان التي تحل فيها ، والى حياتها السابقة • ولقد قال (أفلاطون) ان النفس تختار حياة ملائمة لحياتها السابقة • أما اذا تأملنا طبيعة النفس بوجه عام ، لوجدنا أن الفروق بين النفوس هي تلك التي أوضحتها حين تحدثنا عن نفوس المرتبة الثانية والثالثة • فكل النفوس ، كما قلنا ، متماثلة ، ولكن كل واحدة منها تتلاءم مع الملكة التي تمارس فيها فاعليتها : فمنها ما تتحد بالفعل بالمعقولات ، ومنها ما لا تتحد بها الا عن طريق المعرفة ، وغيرها عن طريق الشوق • وباختلاف الأمور التي تتأملها كل نفس ، تصبح النفس عين ما تتأمله • فالامتلاء والكمال لا يتمثلان في كل النفوس بقدر واحد ، ولكن لما كان المجموع المنظم الذي تكونه هذه النفوس زائراً بالتنوع – اذ أن العقل الكلي واحد ، ولكنه ينطوي على كثرة وتنوع ، فهو أشبه بكائن حي يتبدى على صور كثيرة – فان الموجودات تكون نظاماً ، وليست في حالة تبدد تام ، ولا يمكن أن يسودها الاتفاق ، ما دام لا يسود الأجسام ذاتها • ونتيجة لهذا كله كان عدد الموجودات محدداً • ومن جهة أخرى ، فينبغي أن تظل الموجودات ثابتة ، ولا بد أن تظل المعقولات في هوية مع ذاتها ، وأن يكون كل منها واحداً من الوجهة العددية • فهو موجود محدد • أما الجسم الذي تزول فيه الصفات الفردية بطبيعتها ، لأن صورته الخاصة متغيرة ، فليست له حقيقة خاصة الا عن طريق محاكاة الموجودات الحقة • ولكن الموجودات التي لا تنشأ عن تركيب صورة مع مادة ، تستمد حقيقتها من شيء واحد في العدد ، وجد منذ البدء ، لا يتحول الى ما لم يكن عليه ، ولا يكف عن أن يكون ما هو عليه : فلنفرض أن هناك فاعلاً ينتجها • فهو لن يصنعها من مادة ، (ما دامت غير مركبة) فلا بد اذن أن يأتي لها بقدر من جوهره يستخرجه من ذاته ، وبهذا يطرأ عليه تغير ، تبعاً للمدى الذي يخلق فيه خلال لحظة معينة • ولكن لأي سبب يخلق في تلك اللحظة ، ولا يخلق دائماً على نفس النحو ؟ ثم ان الموجود المخلوق

لن يكون أزلياً ، لأن درجته من الوجود قد تزيد وتنقص ، غير أننا نفترض النفس أزلية •

– ولكن كيف يكون الشيء لا متاهياً ، ان كان ثابتاً ؟ (١) •

– ذلك لأننا هنا بصدد اللانهاية في القوة • فمن الممكن أن تكون القوة لا نهائية دون أن تكون منقسمة الى ما لا نهاية • قاله مثلاً ليس موجوداً متاهياً •

فكل من النفوس هي اذن على ما هي عليه ، دون أن يحدها من الخارج شيء آخر • ولكل نفس مقدار ، ولكنه مقدار معادل لما تقتضيه طبيعتها • ولا يحدث للنفس مطلقاً أن تخرج عن حدودها ، وانما هي تتخلل كل أجزاء الأبدان التي جبلت على تخللها • وهي لا تنفصل أبداً عن ذاتها ، سواء أكانت في الاصبع أم في أخمص القدم • وهي حالة في كل الجسم الذي تتخلله ، فهي مثلاً في كل جزء متباين من النبات ، بل في النبتة التي تفصل عنه • وهي في نفس الوقت في النبات الأصلي وفي ذلك الذي تنبع عنه بالاستنبات • اذ أن جسم المجموع واحد ، وهي تتخلله كله من حيث هو جسم واحد •

فاذا ما فسد حيوان وخرجت منه كائنات كثيرة ، فان نفس الحيوان لا تعود في ذلك الجسم ، ولا يعود الجسم قادراً على تلقيها ، والا لما كان قد فسد • ومع ذلك ، فان كانت لأجزاء الجسم التي يجعلها الفساد قابلة لتوليد الحيوانات نفس فذلك لأنه ما من موجود تبعد عنه للنفس كلية • وكل ما في الأمر أن من الموجودات ما في وسعه أن يتلقاها ، ومنها ما ليس في وسعه أن يتلقاها • وفضلاً عن ذلك ، فالموجودات الحية

(١) يلاحظ هنا ان اللواتي تكلم من قبل عن ازلية النفس ، والازلية تفترض اللانهاية ، ولكنه يفترض النفس ثابتة ، فكيف تتفق اللانهاية مع الثبات ؟

الناشئة عن الفساد لا تزيد من عدد النفوس • فهي تعتمد كلها على نفس العالم الواحدة ، التي تظل على وحدتها : وذلك أشبه بما يحدث فينا حينما تبتز أجزاء من جسمنا وتنمو غيرها مكانها ، فتبتعد نفسنا عن الأولى وتقرب من الثانية ، طالما أن النفس الواحدة تظل موجودة في هذا الجسم • ففي الكون نفس واحدة تظل موجودة على الدوام • ورغم أن من الأشياء التي يتضمنها هذا العالم ، ما يحتفظ بنفس وما ينبذ النفس ، فإن مجموع ما له نفس يظل كما هو •

٩ - وعلينا الآن أن نبحث كيف ، وعلى أى نحو ترد النفس الى البدن ، فذاك موضوع يستحق ، كسابقه ، انتباهنا وعنايتنا •

ان النفس تدخل البدن على نحوين : فقد يحدث أن تكون النفس قد وجدت من قبل من جسم ، وعندئذ تغير الجسم وتنتقل مثلاً من جسم غازى أو نارى الى جسم يابس • فان قال قائل ان ما حدث في هذه الحالة مجرد تغير في الجسم ، فانما يرجع ذلك القول الى أن الجسم الذى انتقلت منه النفس الى الجسم اليابس يظل غير منظور • وقد تنتقل النفس ثانياً من حالة لم يكن لها فيها جسم على الإطلاق الى جسم معين • وعندئذ نكون تلك أول مرة ترتبط فيها النفس بجسم • فما هو اذن ، فى هذه الحالة الأخيرة ، ذلك الاحساس الذى تستشعره النفس حين تتخذ جوهراً مادياً حولها بعد أن كانت بريئة تماماً من كل علائق البدن ؟

لا شك أنه يحسن بنا ، بل ينبغي علينا ، أن نبدأ ببحث نفس العالم • ولكن علينا أن نذكر جيداً أننا اذا كنا نتصور تلك النفس واردة الى جسم وباعثة فيه الحياة ، فما ذلك الا للتوضيح ، ولتقريب فكرتنا الى الأذهان • اذ أن هذا الكون لم يكن أبداً بلا نفس ، ولم يوجد جسم أبداً فى غياب النفس ، ولم يحدث أبداً أن وجدت مادة عدمت النظام • ولكن من الممكن تصور تلك الألفاظ : النفس والجسم ،

والمادة والنظام ، بأن تفصل أحدهما عن الآخر بالفكر - فللمرء بفكره وعقله عناصر كل مركب .

وها هي ذى الحقيقة : فلو لم يكن تمت جسم لما ظهرت النفس ، اذ لن يكون هناك محل تسمح لها طبيعتها بأن تهبط اليه . فان كان ينبغي على النفس أن تظهر ، فمن الواجب أن تخلق لذاتها محلاً ، وبالتالي جسماً (١) . فالنفس وان كانت ساكنة سكوناً متضمناً في « الثبات » المطلق ، فانها مع ذلك أشبه بنور باهر يبعث وهجاً تصل شدته الى حد الخروج عن حدود النور ، فيتحول الى ظلمة (٢) . وحين ترى النفس هذه الظلمة ، بعد أن ولدتها ، تشكلها في صورة . اذ أن القانون الذى يتحكم فى الأشياء يقضى بالألا يكون ما يقترب من النفس محروماً من المبدأ العاقل ، بل ينبغي أن يكون للظلمة من المبدأ العاقل القدر الذى تستطيع تلقيه . فو ظل خافت فى داخل الظل الآتى من النفس .

وهكذا يغدو العالم أشبه بيت متناسق متنوع ، لا يتخلى عنه المنظم الذى شيده ، وان كان مع ذلك غير مقيد به . فالصانع قد ارتأى أن العالم فى مجموعه وفى كل من أجزائه ، جدير برعايته ، التى تفيد ذلك العالم ، اذ تضيف عليه الوجود والجمال ، بقدر ما يمكنه المشاركة فيهما . ومع ذلك ، فمحال أن يكون ذلك عبئاً ثقيلاً على من يدبره . اذ أن هذا

(١) يلاحظ ان المعنى الذى يبدو لأول وهلة من هذه العبارة هو أن طبيعة النفس تقضى عليها بأن تخلق ما هو أدنى منها ، ولكن لو كان هذا هو المقصود لكان مايرمى اليه افلوطين هنا هو أن يثبت ضرورة النفس للجسم ، بينما الواضح انه يهدف الى ايضاح ضرورة الجسم للنفس . وعلى ذلك فالمقصود من هذه العبارة هو احد امرين : اولهما ان الحلول فى مكان هو شرط وجود كل طبيعة خارجة عن العالم المعقول ، أى ان كل ما هو خارج عن ذلك العالم متناه له حدوده الخاصة . وثانيهما أن افلوطين يرمى هنا الى توضيح طبيعة النفس بالنسبة اليها ، أى ان النفس كما نعرفها لا توجد الا فى الجسم لان طبيعتنا المحسوسة تقضى علينا بأن ندركها فى محل ، ولو لم تكن النفس حالة فى جسم لا عرفناها على الاطلاق .

(٢) فى هذا الموضع يشرح افلوطين خلق النفس للمادة مستخدماً نفس التشبيه الذى كان يؤثّر على الدوام ، وهو تشبيه النور .

الأخير يظل في عليائه مع تديره للعالم • ذلك هو الكون الحي : فله نفس ليست متمية اليه كلية ، وانما تعمل من أجله • تتحكم فيه ولا يتحكم فيها ، ولا يملكها • فهو في النفس التي تحفظه ، وليس فيه شيء لا يشارك في تلك النفس • وهو كشبكة أنقيت في البحر ، تظل ممثلة بالماء ، وان كانت لا تستطيع أن تحتفظ لنفسها بهذا الماء الذي تحيا فيه • ولكن البحر يمتد والشبكة تمتد معه بقدر ما في وسعها • اذ أن كلا من أجزائها لا يمكن أن يكون في موضع غير الذي وضع فيه • وبالمثل يبلغ امتداد النفس بطبيعتها حداً يمكنها من أن تستوعب بقدرة واحدة كل الجوهر المادي • فليس مقدارها محددًا ، وانما هي تكون حيثما يمتد الجسم • فان لم يوجد جسم لما أثر ذلك على عظمها في شيء ، بل تظل على ما هي عليه • والكون يمتد حيثما تكون النفس : فأطرافه تحد بالنقطة التي يمكنه أن يظل حين يمتد اليها باقياً تحت رعاية النفس . والظل الذي تلقيه النفس يمتد بقدر ما يمتد المبدأ الذي يصدر عنها • وهذا المبدأ ينشأ عنه في الكون امتداد يصل الى القدر الذي يقتضيه المثال المعبر عنه (١) •

١٠ - وعلينا بعد هذا العرض أن نعود الى الفكرة القائلة ان الكون ظل منذ الأزل كما هو ، وأن تنظر اليه كله دفعة واحدة • فنحن مثلاً نرى الهواء والنور والشمس ، أو القمر والنور والشمس - نقول نحن نرى هؤلاء الثلاثة معاً ، ولكن أحدهم (وهو الشمس التي يصدر عنها النور) في المرتبة الأولى ، والآخر (النور الذي يصدر عنها) في المرتبة الثانية ، والآخر (القمر أو الهواء المضاء) في المرتبة الثالثة • وبالمثل علينا أن نتصور النفس قائمة أبداً ، ومن بعدها الأشياء التي تليها مباشرة ، ثم الأشياء التي تلي هذه ، وهذه الأخيرة أشبه بأخر أشعة لهب ، تلمع

(١) لكل مبدأ ما قبل عند افلاطون أو صورة تعبر عنه ، هي فكرة في العقر الاول • وهذا المثال أو الصورة هو الذي يؤدي بالمبدأ العاقل الى ان يمتد بقدر معين •

من بعده ، وتنشأ من اظلام ذلك اللهب العقلي الأخير ، وهو النفس .
ثم تضاء تلك الظلمة ، ويكون ما يشبه الصور التي تحلق فوق هذا القرار
الذي هو الظلمة التامة الأولى . وتنظم النفس هذا القرار المظلم . فللنفس
في مجموعها القدرة على تنظيم تلك الظلمات تبعاً لمبادئ عاقلة ، وذلك
مثلما تشكل المبادئ البذرية وتصور الحيوانات التي هي أشبه بعوالم
صغيرة . فما يتصل بالنفس مباشرة يشكل وفقاً للصفات التي يمتلكها
جوهر النفس بطبيعته . فليس لنا أن نعتقد بأن فعل النفس يتم وفقاً لحكم
عرضي ، أو أنها تتردد في تأمل وروية ، إذ أن الفعل الذي يصدر بعد
روية لا يكون فعلاً طبيعياً ، وإنما يتضمن صناعة طارئة . والصناعة
لاحقه للطبيعة ، تحاكيها فلا تنتج الا تقليدات مشوهة عاجزة ، ولعباً
تافهة لا قيمة لها ، رغم ما تستخدمه من أجل إنتاجها من آلات عديدة .
أما النفس فبفضل قوة وجودها ، تسود الأجسام وتولدها ، وتنتقل بها الى
أية حالة تشاءها ، دون أن تكون للأبدان في مبدأ الأمر أية قدرة على
الوقوف في وجه ارادتها . ولا شك أن كلا من البدن والنفس يقف ،
فيما بعد ، في وجه الآخر كثيراً ، وبهذا يحرم من انتظار الصورة الخاصة
التي ينزع اليها المبدأ العاقل الموجودة بذرته في كل منهما . ولكن صورة
الكون في مجموعها ناتجة في أول الأمر عن النفس . وكل الأشياء تنشأ
سويّاً ، بما فيها من نظام ، دون جهد . ولما كان الناتج (أي العالم)
لا يصادف عقبة ، كان يتصف بالجمال . ففي ذلك العالم شيدت النفس
معابد للآلهة ومساكن للناس ، وأشياء أخرى لبقية الموجودات . فماذا
يمكن أن ينشأ عن النفس ، سوى الأمور التي تتمثل فيها قواها بحق ؟ ان
قدرة النار في التسخين ، وقدرة جسم آخر في التبريد . أما قدرة النفس
فمزدوجة : فهي إما أن تمارس على شيء آخر ، أو تمارس على ذاتها .
فالفعل الذي ينشأ عن موجودات غير ذات نفس يكون ساكناً على
نحو ما ، اذا ظل في هذه الموجودات ، فاذا ما وقع هذا الفعل على شيء
آخر ، أدى الى أن يتشبه الذي يتلقى الفعل بفاعله . وأنه لمن الصفات

المشاركة بين كل كائن فعال أن يدعو الباقين الى التشبه به • أما النفس ، فتميز بأن لها فى نفس الوقت فعلاً يقظاً موجهاً الى ذاتها ، وفعلاً يمارس على الأشياء الخارجية • فهى اذن تحيى الأشياء التى لا تملك الحياة بذاتها ، وتضفى عليها حياة شبيهة بحياتها هى • وهى اذ تحيا فى العقل ، تهب الجسم مبدأ عاقلاً هو صورة لما لديها من عقل ، وكل ما تضفيه على الجسم صورة من حياتها • وهى تضفى على الجسم كل الصور التى تملك مبدأها • على أنها تملك المبادئ العاقلة للآلهة كما تملك المبادئ العاقلة لكل الأشياء ، ومن هنا كان العالم محتوياً على كل شئ (١) •

١١ - وعلى ذلك فيبدو لى أن القدامى من الحكماء ، الذين أرادوا أن يتمثلوا الآلهة أمامهم بتشديد معابد وتمائيل ، قد أحسنوا تفهم طبيعة الكون ، فقد أدركوا أن من اليسير دائماً جذب النفس الكلية ، وأن من الأسر ابقاءها بتشديد شئ يمكنه تلقى أثرها ، وقبول مشاركتها • والتمثيل التصويرى للشئ مبال دائماً الى تلقى أثر أنموذجه : فهو كمرآة تستطيع أن تتلقى صورته • وان الطبيعة ، بديع صفتها ، لتفطر الأشياء على صورة الموجودات التى تملك مبادئها ، ومن هنا نشأ كل شئ على أنه مبدأ كامن فى المادة ، يتلقى صورة مطابقة لمبدأ يعلو على المادة • وهكذا جعلت الطبيعة كل شئ على صلة مباشرة بالألوهية التى تولد على مثالها ، والتى تأملها النفس الكلية ، وتسير فى خلق الأشياء وفقاً لها • فمن المحال اذن أن يوجد شئ لا يشارك فى تلك الألوهية - ولكن لا يقل عن ذلك استحالة أن تهبط تلك الألوهية الى عالمنا الأرضى •

أجل ، فالعقل الأعلى هو الشمس العاقلة - ولنضرب هنا بالشمس مثلاً - وتليه مباشرة نفس تعتمد عليه ، مقرها فى العالم المعقول كالعقل

(١) ترجمت كلمة logos فى هذا النص تارة بالعقل ، وتارة بالمبدأ ، تبعاً لـ يقتضيه النص •

ذاته • غير أن النفس تهب الشمس المحسومة حدودها الخاصة التي تلائمها ، وتوسطها يتم الاتصال بين الشمس المحسومة والشمس المعقولة. فهي أشبه برسول يبلغ الشمس المحسومة رغبات الشمس المعقولة ، وينقل الى الشمس المعقولة أماني الشمس المحسومة ، بقدر ما تستطيع هذه أن تصل الى الشمس المعقولة عن طريق النفس • إذ أنه لا شيء يبعد عن الآخر • ولا شك أن هناك ابتعاداً بمعنى كون الشيء مختلفاً عن آخر أو ممتزجاً بآخر ، غير أن هذا الاختلاف ذاته يمكن أن يقوم في داخل الوحدة • ففي هذه الموجودات عنصر الهي ، لأنها لا تنفصل عن المعقولات كل الانفصال • وهي مرتبطة بالنفس الأولى ، أي تلك التي تخرج عن العقل على نحو ما ، وعن طريق هذه النفس تكون هذه الأشياء على ما هي عليه ، وتأمل العقل (١) الذي تتجه النفس اليه وحدها بأنظارها •

١٢ - فما قولنا في النفوس البشرية ؟ انها تأمل صورها كأنها في مرآة ديونيزوس ، وتندفع نحوها من عل • ولكنها مع ذلك لا تنضم روابطها بمبادئها الأصلية التي هي عقول (٢) • فهي لا تهبط ومعها مبدؤها العاقل ، وانما تذهب الى الأرض ، وتظل رأسها مثبتة في أعلا السماء • ومع ذلك فقد يحدث أن تزداد هبوطاً ، لأن جزءها المتوسط مضطر الى أن يولى كل عنايته للبدن الذي يحتاج اليه ، والذي تمتد تلك النفوس حتى تبلغه • غير أن أباه زيوس يشفق عليها مما اتابها من عناء فيبعث الفناء في الروابط التي تربطها بهذا العناء ، ويهبها راحة مؤقتة ، بأن يحررها من بدنها ، حتى تستطيع هي الأخرى أن ترد الى العالم المعقول ، حيث تظل نفس العالم أبداً دون أن تتجه نحو الأشياء في عالمنا

(١) العقل هنا بمعنى nous الذي هو ثاني المبادئ العليا .

(٢) تستخدم كلمة «بدا» هنا بمعناها الاصني arché

الأدنى • والواقع أن لدى العالم كله ما يلزمه لكي يكتفى بذاته ، وسيظل كذلك الى الأبد • ومدة بقائه محددة بمبادئ ثابتة : فبعد وقت معلوم يعود دائماً الى نفس الحالة المحددة لحيواته الدورية • فهو يوفق ما بين الأشياء الأرضية والأشياء العلوية ، ويشكلها تبعاً لها • وهكذا يتحدد كل ما في العالم تبعاً لخضوعه لعقل واحد : فكل أمر فيه منظم ، سواء في ذلك هبوط النفس وصعودها ، ومع النفوس كل شيء آخر • ودليل ذلك اتفاق النفوس مع نظام الكون ، فهي ليست في فعلها منعزلة عن غيرها ، وإنما تتحدد في هبوطها وتفق مع الحركة الدائرية للعالم • وترسم أحوالها وحيواتها ومشياتها في علامات تظهر في الأشكال التي تكونها الكواكب • وتتجمع كلها ليصدر عنها لحن نغمي واحد • وما كان الأمر ليكون كذلك لو لم يكن العالم يسير وفقاً للمعقولات ، ولو لم تكن تطراً عليه أحوال تناظر مقادير فترات النفوس ، ومراتبها وحيواتها في مختلف أنواع المسارات التي تتبعها ، سواء في العالم المعقول ، وفي السماء ، وفي توجهها نحو هذا العالم الأدنى •

أما العقل فيظل كله في العالم الأعلى على الدوام ، ولا يحدث له قط أن يخرج عن مجاله الخاص • ولكن على الرغم من أنه يظل بأكمله مستقراً في العالم المعقول ، فانه يبعث بتأثيره الى الأشياء الدنيوية ، بتوسط النفس • ولما كانت النفس مجاورة له ، فانها تتشكل تبعاً للصورة التي تلقاها منه ، وتنتقل تلك الصورة الى الأشياء الأدنى منها ، اما على نحو ثابت ، أو على نحو متغير تبعاً للزمان ، في مسار متغير ولكنه منظم •

والنفس لا تهبط دائماً بنفس المقدار ، بل يزيد هبوطها تارة وينقص تارة أخرى حتى بالنسبة الى النوع الواحد من الكائنات الحية • فكل منها تهبط الى بدن فطر قادراً على تلقيها وملائماً لطبيعتها الباطنة ، وهي تنتقل الى البدن الذي تحمل له أكبر قدر من التشابه ، فتدخل

نفس بدن انسان ، وأخرى جسم حيوان ، وتختلف كل منهما عن الأخرى •

١٣ - فالضرورة المحتومة والعدالة تتمثل اذن في مبدأ طبيعي يأمر كل نفس بأن تتوجه ، تبعاً لمرتبها نحو الصورة المتولدة ، التي شكلت تبعاً لمشيئتها الخاصة وتركيبها الباطن • وكل النفوس من هذا النوع توجد بقرب الشيء الذي يتجه ميلها الطبيعي اليه • فهي ليست في حاجة الى كائن يرسلها ويدفعها في اللحظة المنشودة حتى تدخل جسماً معيناً ، بل ان هذه اللحظة اذا ما حانت ، هبطت النفس اليه تلقائياً ، ودخلت حيث ينبغي عليها أن تدخل • وتلك اللحظة تختلف من نفس الى أخرى • ولكنها اذا ما حانت ، هبطت النفس الى الجسم الملائم لها ، وكأنها تستجيب لدعوة داع ، حتى ليظن أن قدرة سحرية قد حركتها وجذبته بقوة لا تقاوم • وعلى هذا النحو ذاته تتم في كل حيوان سيطرة النفس ، فهي تتحرك في اللحظة المنشودة وتولد كل جزء ، وتدفع اللحية أو القرون ، وتنمي ميولاً جديدة ، أو تسبب ذبولاً لم يكن موجوداً من قبل • فنفس الشجرة تدبرها ، وكل حادث في حياتها يقع في وقت حدد من قبل •

فمجيء النفس اذن ليس أمراً اختيارياً ، كما أنها لم ترد قسراً ، أو أن ارادتها على الأقل لم تكن مختارة ، وانما تتحرك نحو الجسم دون تفكير ، كما يقفز المرء بالسليقة ، أو كما يندفع دون روية الى الرغبة في الزواج ، والى اتيان أعمال مجيدة في بعض الأحيان • وفي هذه الحالة يكون ذلك المصير محتوماً على هذا الكائن بحيث يفرض عليه الآن مصير معين ، وفي وقت آخر مصير غيره •

بل ان للعقل الذي هو سابق على الكون ، مصيره بدوره ، وهو أن يظل بكيئته في العالم المعقول ويبعث بنوره الى عالمنا هذا • وكل شعاع ينبعث منه يخضع لقانون كلي • وهذا القانون الكلي كامن في كل من

الأفراد ، وهو لا يستمد القوة على تنفيذه الا من الأفراد . وقد وهب للأفراد ليستخدمه كل منهم ويحمله في ذاته . فاذا ما حان الوقت ، جاءت ارادته بفضل النفوس الفردية التي تمتلكها في ذاتها . فلك النفوس ذاتها هي التي تنفذ القانون ، لأنها تحمله في ذاتها . وقد توافرت لها القدرة على ذلك ، لأن هذا القانون الذي غرز فيها ، يثقل عليها - على نحو ما - ويبعث فيها الرغبة الدافعة في أن تذهب حيث قدر لها أن تذهب .

١٤ - وهكذا يتلقى عالمنا - الذي يضاهى بعدد كبير من الأنوار ، ويزدان بكل هذه النفوس - يتلقى عطايا كثيرة من الآلهة المعقولة ومن بقية العقول التي تهبه نفوساً . وأغلب الظن أن هذا هو النحو الذي ينبغي أن نفسر به أسطورة بروميشوس ، الذي صاغ شكل زوجته ، ووهبها فيه من الآلهة حلياً ، ومنحتها افروديت وآلهة البذل عطايا ، وقدمت إليها كل منها هبة ، وأسموها « بندورا » ، لأنها تتلقى هدايا *duron* ولأن الكل *pantes* قد ساهموا في البذل لها . وهكذا قدمت كل الآلهة هدية الى ذلك الكائن الذي صاغه بروميشوس ، ممثل العناية . فهلا يدل رفض بروميشوس لهذه الهدايا على أن إثارة الحياة العقلية خير وأبقى ؟ على أن خالق بندورا ذاته مقيد ، مما يدل على أنه مرتبط بما خلقه على نحو ما . ولكن هذا الارتباط خارجي ، وتخلص هرقل له يمثل القدرة التي احتفظ بها بروميشوس لانقاذ نفسه من قيوده . وأياً ما كان رأينا في هذه الأسطورة ، فإن هذا التفسير يوضح هبة الله للنفوس التي ترد الى هذا العالم ، وهو يتفق في هذا مع رأينا (١) .

١٥ - واذن فالنفوس حين تتجه الى خارج العالم المعقول ، تهبط أولاً الى السماء وتتخذ فيها جسماً . وفي عبورها للسماء تقترب من

(١) يلاحظ ان تفسير الفلوطين لاسطورة بروميشوس وبندورا متحرر الى حد كبير (انظر الملحق الخامس بالاساطير عند الفلوطين) .

الأجسام الأرضية اقتراباً متفاوت تبعاً لمقدار ابتعادها (عن العالم المعقول) .
فبعضها ينتقل من السماء الى أجسام سفلى ، وبعضها الآخر ينتقل من
جسم أسفل الى آخر ، لأنه أضعف من أن يعلو على الأرض ، بل يجذب
دائماً نحو الأرض بقله ، وبما ران عليه من نسيان .

أما الاختلاف بين النفوس فمرده اما الى اختلاف الأبدان التي تصل
فيها تلك النفوس ، أو الى ظروف حياة النفوس ، أو النظم التي تخضع
لها ، أو لاختلاف الطبائع الكامنة فيها ، أو لكل هذه المؤثرات أو بعضها .
فبعض النفوس يظل يخضع طيلة حياته للحمية السائدة في هذا العالم ،
وبعضها الآخر يخضع تارة للحمية ، وتارة لذاته ^(١) : فهو يستسلم لكل
ما يتختم عليه الخضوع له من مصير ، ولكن اذا تعلق الأمر بأفصاله
الخاصة ، فان له القدرة على أن يتحكم في نفسه بنفسه . فهناك ناموس
آخر تخضع له النفوس ، بجانب القدر المحتوم ، هو الناموس الذي
ينظم كل الموجودات ، وتخضع له كل الخضوع . وقوام هذا الناموس
هو المبادئ البذرية ^(٢) ، الصادرة عن العالم المعقول ، والتي هي علل
كل الكائنات ، وعلل حركات النفوس وقوانينها ، فهذا الناموس مطابق
اذن للعالم المعقول الذي يستمد منه مبادئه . وهو ينظم كل ما يصدر عن
ذلك العالم ويربطه بأصله ، ويكفل عدم فناء كل ما يمكنه أن يحتفظ
بذاته مطابقاً لأنموذجه العقلي ، ويدفع بقية الأشياء الى حيث تسمح
طبيعتها بالتوجه . وهو الذي يؤدي الى أن تتخذ كل نفس عند هبوطها
موضعاً خاصاً .

١٦ - فعلينا اذن أن نرد الجزاءات العادلة التي توقع على الأشرار
الى ذلك النظام الذي يرتب كل شيء كما ينبغي . ولكن ما القول في تلك

(١) افرد «بريه» في ترجمته نوعاً ثالثاً من النفوس يبدأ في هذا الموضع . ولكن
الاصح أن يعد ذلك مجرد شرح للنوع السابق ، أي النوع الذي يخضع تارة للحمية وتارة
لذاته . والسياق يثبت هذا بوضوح .

(٢) انظر معنى هذا المصطلح في الملحق الاول من الدراسة .

الشروع التي تلحق بالأخيار من الناس ، مخالفة كل عدالة ، كالعقاب والفقر والمرض ؟ ان هذه الشرور التي ترتبط بمجرى الأشياء ، والتي لها علاماتها الخاصة ، تحدث وفقاً للعقل الكوني . فهل ينبغي اذن أن تعد ناتجة عن خطيئة سابقة ؟ كلا ، فلا يجوز لنا أن نقول ان تلك الحوادث تتبع أسباباً طبيعية ، وأنها متضمنة في الحوادث السابقة ، وانما هي عوارض مصاحبة لها فحسب ، كما يحدث مثلاً اذا تداعى بيت ، فيهلك من كان تحته ، كائناً من كان ، أو اذا سار شيان ، أو حتى شيء واحد ، في حركة منتظمة ، فهشماً أو حطماً ما يقابلاته . فمثل هذا الظلم ربما لم يكن ينطوي على أى أذى لمن يقع عليه ، وذلك اذا تأملنا صلته بالارتباط المحكم للموجودات في هذا الكون . بل ربما لم يكن ظلماً على الإطلاق ، وكان هناك في الحوادث السابقة ما يبرره .

وعلى أية حال ، فليس لنا أن نعتقد أن تمت حوادث معينة تخضع وحدها للنظام ، بينما لا يرتبط غيرها بشيء ، بل يسير اعتباطاً . فان كان يلزم أن يحدث كل شيء وفقاً لعلل وتسايج ضرورية وتبعاً لمبدأ واحد ونظام واحد ، فلا بد أن نؤمن بأن هذا النظام وذلك الارتباط يمتدان الى كل صغيرة وكبيرة . أجل ، فالظلم الذي يرتكبه الغير هو ظلم بالنسبة الى من ارتكبه . ولا يمكن أن يعفى فاعله من مسئوليته - ولكننا اذا تأملناه من خلال النظام الكوني العام ، لما وجدناه ظلماً بالنسبة الى الكون ، ولا حتى بالنسبة الى من وقع عليه ، بل لرأيانه حادثاً ضرورياً . ولو كان من وقع عليه الظلم خيراً ، لانهتهى الظلم عنده الى نتيجة طيبة . فليس لنا أن نعتقد أن هذا النظام الكوني ليس الهياً ولا عادلاً ، وانما هو يعطى كل امرئ ما يصلح له بقدر دقيق . غير أننا نجهل الأسباب ، فتظهر أمام جهلنا فرص التحامل على ذلك النظام .

١٧ - وفي وسعنا أن نبرهن على أن النفس حين تخرج من المجال العقلي ترد أولاً الى السماء ، بالبرهان التالي : اذا كانت السماء خير ما في

المجال المحسوس ، فانها متاخمة لآخر الموجودات العقلية . فالموجودات السماوية اذن هى أول ما يتلقى حياة العالم المعقول ، نظراً لازدياد قدرتها على المشاركة فيه . أما الأشياء الأرضية فهى آخرها . ونظراً لطبيعتها وبعدها عن الوجود الامادى ، كانت أقل مشاركة فى النفس . واذن فكل النفوس تنير السماء وتضفى عليها خير ما فيها ، أعنى أشعتها الأولى . أما بقية الأشياء فتيرها الأشعة التى تلى ذلك . ثم تهبط بعض النفوس الى أسفل لتنير المناطق السفلى، ولكن هذا التوغل فى الهبوط ليس خيراً لها .

فلنتصور اذن مركزاً تشع منه دائرة مضيئة تحيط به . وحول هذه الدائرة دائرة أخرى منيرة مثلها بنور نابع عن النور الأول . وخارج هاتين الدائرتين دائرة ثالثة ليست منيرة ، وانما تفنقر الى نور خاص بها، وتستمد النور من مصدر خارج عنها . ولتصور هذه الدائرة الأخيرة كأنها عجلة دائرة ، أو على الأصح كرة تتلقى نورها من الدائرة الثانية التى تمسها ، والتى لا تيرها الا بقدر ما تتلقى هى ذاتها من هذا النور . وبهذا يظل النور الأعظم ساكناً مع اضاءته للأشياء . ومنه تأتى بالطبيعة شعلة تنفذ الى الأشياء . وتشع الأنوار الجزئية مثله ، فيظل بعضها ساكناً، أما البعض الآخر فيجذب الانعكاس الباهر على صفحة الأشياء التى ييرها . وفضلاً عن ذلك ، فان الأشياء المنارة تتطلب كل عنايتها . وكما يتبسه الملاح بكل حواسه الى سفيفته حين تقاذفها العواصف ، وينصرف عن ذاته حتى ينسى أنه مهدد بأن تجرفه العاصفة ، كذلك تهبط النفوس الى أسفل مما ينبغى ، وتغيب عن أنظارها مصالحها الخاصة ، فتحد فى داخل جسم ، وتقيد بأغلال سحرية ، وتستحوذ عليها رعايتها لطبيعة الجسم . ولو كان لكل كائن حى جسم تام كامل ، لا يجد الألم اليه منفذاً ، لما ظلت النفس التى نقول انها حالة فى بدن - نقول لما ظلت تلك النفس حاضرة فيه ، بل لوهبته الحياة وهى لا تزال بأسرها فى المجالات العليا .

١٨ - فهل تستخدم النفس الاستدلال قبل أن تهبط الى الجسم وبعد أن تفارقه ؟ ان النفس تستخدم الاستدلال في مقرها الحالى ، اذا لم يهدأ اليقين ، وزحمتها المشاغل ، وعلى الأخص اذا اتابها ضعف : اذ أن الحاجة الى الاستدلال انما تنشأ عن افتقار العقل الى الاكتفاء بذاته . وهكذا يتدخل الاستدلال فى الصناعات اذا وجد الصانع نفسه حائراً ، أما اذا لم تكن هناك صعوبة ، لسارت الصناعة تلقائياً على خير وجه .

- ولكن اذا لم تكن النفوس تستخدم الاستدلال فى العالم العقول، فكيف تكون نفوساً عاقلة ؟

- فى وسعنا أن نجيب بأن لديها القدرة على المضى فى بحث عقلى اذا أتاحت لها الفرصة . وفى هذه الحالة يكون من الضرورى ، ان نشأ أن نسلم بذلك ، أن نستخدم كلمة « الاستدلال » فى غير المعنى الذى استخدمناها به . فاذا كنا نعنى بالاستدلال ميلاً باطنياً يستمد دائماً من العقل ، وفعلاً ثابتاً على الدوام ، هو أشبه بانعكاس للعقل ، فلا بد عندئذ من القول ان النفس تستخدم الاستدلال ، حتى وهى فى العالم العقول .

أما عن اللغة ، فليس لنا أيضاً أن نعتقد بأن النفوس تستخدمها طيلة وجودها فى العالم العقول ، أو طالما أن لها أجساماً فى السماء . فكل الحاجات أو الصعاب التى تدفعنا فى عالمنا هذا الى تبادل الحديث ، لا توجد فى العالم العقول قط . وليس للنفوس ، التى تمارس كل أفعالها على نحو منتظم ، ووفقاً للطبيعة ، أوامر ولا نصائح توجهها ، بل هى تعرف بعضها البعض بشعورها الواعى فحسب . بل ان العين فى عالمنا هذا كثيراً ما تعرف ما لا تنطق به الأفواه . أما فى العالم الأعلى فكل سم خالص ، وكل جسم أشبه بعين ، فلا شئ خفى أو خادع ، بل ي كل شئ ويعرف دون حاجة الى الكلام .

أما عن الجن والنفوس التى تتخذ لها أجساماً هوائية ، فليس من

المتع أن نسلم بأنها تستخدم الكلام ، اذ أنها لا تعدو أن تكون كائنات حية .

١٩ - فهل « المنقسم واللامنقسم » في نفس الموضع من النفس ، وكأنهما مترجان ؟ أم أن اللامنقسم يتمي الى النفس على نحو يختلف عن انتماء المنقسم اليها ، وتربطه بها صلة تختلف عن صلة الأخير بها ، بحيث يجيء المنقسم تالياً للامنقسم ؟ وهل يكونان جزئين مختلفين من النفس ، بالمعنى الذي نقول فيه ان الجزء العاقل يختلف عن الجزء غير العاقل ؟ في وسعنا أن نعلم ذلك حين ندرك المعنى الذي نستخدم فيه كلاً من هذين اللفظين . فقد تكلم أفلاطون عن « اللامنقسم » دون أن يزيد حرقاً ، ولكنه لم يتكلم عن « المنقسم » وحده ، بل عن « الماهية التي تعدو منقسمة في الأجسام » لا الماهية التي أصبحت منقسمة تماماً . فعلياً اذن أن نرى أى نفس تحتاج اليها الطبيعة البدنية لتجيا ، وأى شيء في النفس يجب أن يظل حاضراً في كل موضع من مجموع الجسم . فملكة الاحساس ، ما دامت تؤدي فعلها كاملة وفي كل موضع من الجسم ، فمعنى ذلك أنها تعدو منقسمة ، وما دامت في كل موضع ، ففي وسعنا أن نقول ان ذلك راجع الى أنها في حالة انقسام . ومع ذلك فما دامت تثبت كاملة في كل موضع ، فليس في وسعنا أن نطلق القول بأنها توجد منقسمة ، وانما نستطيع أن نقول انها « تعدو منقسمة في الأجسام » فحسب . فان قال معترض ان مثل هذا الانقسام يتمثل في حاسة اللمس وحدها ، دون بقية الحواس ، كان علينا أن نجيب بأن هذا الانقسام يوجد أيضاً في بقية الحواس . فما دام الجسم هو الذي يساهم في هذه الانقسامات فلا بد أن تنقسم بدورها ، وان كان انقسامها في بقية الحواس أقل منه في حاسة اللمس . وبالمثل تنقسم القوة الفازية والقوة المنمية على نفس النحو . واذا كان مركز القوة الشهوية في الكبد ، والمشاعر النبيلة في القلب ، فان نفس الرأي ينطبق على هذه القوى . ولكن ربما لم يكن الجسم يتلقى هذه الملكات في ذلك الخليط المادي ، فهو يتلقاها ولا شك

على نحو آخر ، وهى تستمد من أحد الأشياء التى تلقاها من قبل (من النفس) • أما عن التفكير والتعقل فهذا لا يتقلان الى الجسم ، وممارستها لا تتم بتوسط عضو مادي ، وانما يكون الجسم عقبة ان شئنا أن نقحمه فى أبحاث الفكر •

واذن فاللامنقسم فى النفس متميز عن المنقسم ، ولا يؤدي امتزاجهما الى تكوين كائن واحد ، بل يكونان كلاً ينطوى على جزئين متميزين ، يظل كل منهما خالصاً منفصلاً عن الآخر فى عمله •

ومع ذلك فاذا تلقى الجزء الذى يغدو منقسماً فى الأجسام صفة عدم القابلية للانقسام من القوة العليا ، لأمكن نفس الموجود أن يغدو لا منقسماً ومنقسماً فى نفس الآن ، وكأن امتزاجاً قد تم بينه وبين القوة العليا التى امتدت حتى وصلت اليه •

٢٠ - فهل توجد قوى النفس ، وكل ما نسميه « أجزاء » للنفس فى محل ؟ أم أن من الممكن أن يقال ان بعضها ليس فى محل والبعض الآخر فى محل ؟ أم أنها جميعاً ليست فى محل ؟ ذلك ما يجدر بنا معرفته • فنحن اذا لم نحدد لكل من أجزاء النفس محلاً ، ولم نجعلها فى الداخل ولا فى الخارج ، لكان معنى ذلك أننا نترك الجسم بلا نفس ، وعندئذ نتساءل كيف يمكن أن تحدث عمليات النفس التى تتم بواسطة أعضاء جسمية • وان لم نقل بوجود محل الا لأجزاء معينة من النفس لبدأ أننا لن نجعل لتلك التى لا نعطيها محلاً موضعاً فينا ، ولنتج عن ذلك أن نفسنا ليست بأكملها فينا •

وعلىنا أن نقول ، بوجه عام ، انه لا أجزاء النفس ولا النفس كلها توجد فى الأبدان وكأنها فى محل • فالواقع أن المحل حاو ، وهو يحوى البدن • والبدن يكون حيث يوجد كل من أجزائه ، ولا يمكن أن يوجد بأكمله فى نقطة ما من محله • أما النفس فليست بدنًا ، بل هى حاوية أكثر منها محتواة •

كما أن النفس ليست في البدن وكأنها في اثناء • فلو كان البدن
يحتوي النفس كأنه اثناء أو محل لها ، لظل البدن بلا نفس ، ما لم تكن
النفس منطوية على ذاتها فيه ، فتحية بأن تنتشر فيه تدريجياً • ولو كان
الأمر كذلك ، لكان كل ما يتلقاه الاناء مفقوداً بالنسبة الى النفس •

وفضلاً عن ذلك ، فالمحل بمعنى الصحيح شيء لا مادي وليس
جسماً ، فما حاجته الى النفس ؟ ثم انه لو كان ذلك صحيحاً ، لكانت
أطراف البدن وحدها ، لا البدن ذاته ، هي التي تمس النفس • والحق
أن هناك أسباباً أخرى عديدة تحول دون القول ان النفس في البدن كأنها
في محل • فلو صح ذلك ، لحمل محلها معها ، ولكننا بازاء شيء يحمل
محلّه • كما أننا لو نظرنا الى المحل على أنه المسافة أو البعد الفاصل ،
لأصبح القول بأن النفس في البدن كأنها في محل أكثر استحالة : إذ أن
البعد الفاصل فارغ بالضرورة ، أما البدن فليس فارغاً - ولا شك أن
ما يوجد فيه البدن هو الفراغ ، بحيث أن البدن هو الذي يوجد
في الفراغ •

وبجانب ذلك ، فالنفس ليست في البدن وكأنها في مادة حاملة
لها • إذ أن ما هو في مادة حاملة هو حال من أحوال تلك المادة ،
كاللون والشكل مثلاً ، بينما النفس ذات وجود مستقل •

وهي ليست في البدن كجزء من كل ، إذ أن النفس ليست جزءاً
من البدن قط • ولو قيل انها جزء من الكل الحي ، لظلت نفس الصعوبة
قائمة • فعلى أي نحو توجد في الكل ؟ انها ليست فيه كما يكون التيز
في القينة قط ، ولا كما تكون القينة أو أي شيء آخر في ذاته •

كما أنها ليست في البدن ككل أجزائه ، إذ أن من الممتع أن نقول
ان النفس كل أجزاؤه هي البدن •

وهي ليست فيه كصورة في هيولى ، اذ أن الصورة التي في هيولى لا تفارقها قط ، وهي لاحقة للهيولى التي توجد من قبلها (١) . ثم ان النفس هي التي تضى الصورة على الهيولى ، فليست هي الصورة اذن . وان قيل انها ليست صورة حالة في الهيولى ، بل صورة مفارقة ، لاستحال علينا أن ندرك كيف تأخذ مثل هذه الصورة المفارقة طريقها الى البدن . فبأى معنى اذن يقول الجميع ان النفس في البدن ؟ ذلك لأن النفس لا ترى ، أما البدن فانا نراه ، وندرك حين نراه يتحرك ويحس أنه حي ، وعندئذ نقول ان له نفساً . والنتيجة الطبيعية لذلك هي أن نقول ان النفس توجد في البدن ذاته . ولو كانت النفس منظورة محسوسة ، ولو كنا نراها وقد تخللتها الحياة في كل أجزائها ، وانتشرت حتى أطراف البدن - لو كانت كذلك لما قلنا عندئذ انها في البدن ، بل لقلنا ان البدن عرضي في أساسى ، ومحتوى في حاو ، وسيال متغير فيما هو ثابت دائم .

٢١ - وقد يوجه إلينا امرؤ الأسئلة التي سنذكرها ، دون أن يؤكد هو ذاته شيئاً ، فماذا عسى أن يكون جوابنا عنه ؟ انه قد يسأل : على أى نحو تحل النفس في البدن ؟ وهل توجد كلها فيه على نفس النحو أم أن كلاً من أجزائها يوجد فيه على نحو مختلف ؟ الحق أن أى نحو من أنحاء حضور الشيء في شيء آخر ، وهي الأنحاء التي يبحثها ، لا يصلح للتعبير عن الصلة بين النفس والبدن . ولكن قد يقال ان النفس في البدن كريان في سفينة . والمقارنة ضالحة في وصف مفارقة النفس للبدن ، ولكنها لا توضح طريقة الاتحاد التي هي موضوع بحثنا . فالنفس توجد في البدن عرضاً ، ولكن كيف توجد فيه كأنها ريان ؟ ان الريان لا يوجد في كل السفينة ، كما توجد النفس في البدن كله .

(١) يلاحظ هنا أن اسبقية الصورة على الهيولى هو تفسير خاطئ لفكرة أرسطو ، اذا كان يقصد به الاسبقية الزمنية ، لان الصورة لاتنفصل عن الهيولى قط . والمقصود بالطبع هو الاسبقية المنطقية ، أى الاسبقية في الرتبة فحسب .

فهل ينبغي علينا القول ان النفس توجد في البدن وجود الصنعة في الآلة ، كصناعة القيادة في الدفة مثلاً ، اذا تصورنا هذه الدفة حية ، وان كانت لها صناعة باطنة تهبط اندفاعها ؟ ان الفارق لكبير ، ما دامت الصناعة تظل خارجة عن الأداة . ومع ذلك فلتصور النفس على مثال ريان تتخلل نفسه دفته . ولتكن حاضرة في البدن حضور الريان في الته الطبيعية ، وبهذا تحركه كلما شامت وكيفما شامت . فهل تقدمنا بذلك نحو الحل ؟ كلا ، فلا زلنا لا نعرف كنه الحضور في الأداة . ورغم أن طريقة الاتحاد هذه مختلفة عن سابقتها ، فما زلنا نبغى كشف الحقيقة ، أو نريد أن نزداد منها اقتراباً .

٢٢ - فهل ينبغي القول ان النفس حاضرة في البدن حضور النار في الهواء ؟ ان النار ، وان كانت حاضرة في الهواء ، فهي ليست حالة فيه ؛ هي تتخلله في كل موضع ، ولكنها لا تبرز به . فالنار تظل ساكنة والهواء سار . وحين يغادر الهواء المنطقة التي يضيئها النور ، يتركها دون أن تحتفظ منه بشيء ، بحيث يكون الأخرى بنا أن نقول ان الهواء في النور ، من أن نقول ان النور في الهواء . ومن هنا كان أفلاطون على حق حين أثر أن يضع جسم العالم في نفسه ، لا نفسه في جسمه ، وحين قان ان في النفس جزءا يحتوى جسماً وجزءاً لا يحتوى أى جسم . اذ أن من الواضح أن في النفس قوى لا يحتاج اليها البدن من أجل حياته . وهذا ما يجب أن يقال بالمثل عن بقية النفوس . فعلى أن نقول ان البدن لا تمثل فيه من القوى سوى ما هو ضروري له فحسب . وهذه القوى حاضرة فيه دون أن تتخذ منه أو من أجزائه مقراً . فالقوة الحاسة مثلاً حاضرة في كل الأجزاء التي تحس ، ويختلف العضو الذي تحل فيه كل قوة باختلاف الوظائف التي تؤديها . وهاك ما أعنيه :

٢٣ - ان كل جزء من بدن تضيئه وتيرة نفس ، يشارك في تلك النفس على نحو مختلف . فالنفس تهبط كل عضو قدرة مطابقة للوظيفة

التي يستطيع أداؤها • وهكذا تؤدي ملكة الابصار فعلها عن طريق العين ، وملكة السمع عن طريق الأذن ، والذوق في اللسان ، واللمس في البدن كله • ولكن لما كانت أداة الحس هي الأعصاب الأولى ، التي تهب الكائن الحي الاندفاع الحركي أيضاً ، والتي تحل فيها قوة النفس هذه ، ولما كانت نقطة بداية الأعصاب هي المنخ ، فقد عد المنخ مبدأ للاحساس والاندفاع ، بل ولحياة الكائن العضوي بأسره • ذلك بأن القائلين بهذا الرأي كانوا يسلمون بأنه حيثما تكون نقطة بداية الأعضاء ، تكون القوة التي تسيروها • ولكن كان الأخرى بهم أن يقولوا ان تلك نقطة بداية فعل هذه القوة : اذ أن قوة الصانع المدرب على ادارة آلة معينة انما تركز بالضرورة في نقطة بداية حركة تلك الآلة • بل الأصح ألا نقول قوة الصانع ، اذ أن القوة في كل مكان من الآلة ، وانما نقول : فعل تلك القوة ، الذي يتخذ نقطة بدايته مع نقطة بداية الآلة •

على أن قوة الاحساس والنزوع ، اللتين توجدان في النفس ، وأعني بهما القدرة على الاحساس وعلى التخيل ، هاتان الملكتان يعلو عليهما العقل ، اذ أن الجزء الأدنى من العقل قريب من الأجزاء العليا لتلك القوى • ومن هنا وضع القدماء هذه القوة في أعلى موضع من الكائن الحي ، أي في الرأس ، وليس في المنخ تماماً ، وانما في ذلك الجزء الحساس الذي يوجد الحس بفضله في المنخ • فينبغي اذن أن تسب القوتان الأوليان الى الجسم ، والى أقدر أجزاء الجسم على تقبل فعلهما • ولكن العقل ، الذي لا يتصل بالجسم قط ، لا بد مع ذلك أن يكون على صلة بهاتين القوتين ، اللتين هما صورة للنفس • وفضلا عن ذلك ، فان في وضع هاتين القوتين تلقى مؤثرات من العقل • فالقوة الحاسة تتضمن الادراك (أو الحكم) • والخيال قوة شبه عقلية ، والنزوع والشوق يخضعان للخيال وللعقل • واذن فالقوة العاقلة ليست في الرأس من الوجهة المكانية ، وانما هي فيه لأن القوى التي في الرأس تشارك فيها - وقد ذكرنا بأي معنى تكون ملكة الاحساس في المنخ •

أما عن القوة النباتية ، وقوة النمو والتغذية ، فذلك لا تغيب عن أي جزء من أجزاء الجسم • ولكن لما كان الدم في الشرايين ، ولما كانت نقطة بداية الشرايين والدم هي الكبد ، فقد جعل مركز هذه القوى في الكبد ذاته • وفيه أيضاً مقر القوة الشهوية ، إذ أن ما يولد ويطعم وينمي يجب أن يكون هو مركز الشهوة •

وأخيراً ، فلما كان الدم حين يصبح أرق والطف وأنشط وأبقى ، يغدو أداة ملائمة للقوة الغضبية ، فإن القلب ، الذي هو مصدر افراز هذا الدم ، هو المركز الملائم لقلبان الغضب •

٢٤ - فأين تذهب النفس بعد أن تفارق البدن ؟ انها لا يمكن أن تظل في عالمنا هذا ، حيث لا يوجد شيء يتلقاها ، فليس في وسعها أن تمكث في شيء لم يفطر على الاحتفاظ بها • وعلى ذلك فالنفس تفارق البدن - ولو لم يكن الأمر كذلك ، لكانت تنقل معها من الجسم شيئاً يجذبها إليه ، ولكانت تلك حماقة منها ، إذ أنها لو احتفظت بمثل هذا الجسم الغريب عنها ، لظلت داخله ، ولتغلغلت به في المجال الذي يوجد فيه ذلك العنصر وينتمي إليه بطبيعته • ولما كان ثمت محال عديدة ، فلا بد أن يتباين المحل الذي توجد فيه النفس تبعاً لميولها الباطنة ، ووفقاً للعدالة التي تسود الموجودات • فما من أحد يفلت من العقوبة التي ينبغي عليه تحملها نتيجة لسلوك جائر • وقضاء الله لا يرد ، وهو ينطوي في ذاته على القدرة التي تمكنه من تحقيق ما قضى به • وهكذا يحمل الآثم ، دون أن يشعر ، الى حيث ينبغي أن ينال عقوبته ، فيظل مدفوعاً بحركة مضطربة ، ويهيم في كل مكان ، حتى ينتهي به الأمر - بعد تجواله الدائم ، وبعد أن تعيه المقاومة اليائسة - الى أن يهبط في المكان الذي أعد له ، ويستسلم طوعاً لمصير لا سلطان له عليه • ويحدد القانون الإلهي مدى العقاب وزمنه ، فاذا ما انتهى العقاب ، أمكنه أن يترك مكان الجزاء ، تبعاً لما يقضى به الانسجام الذي يسود كل الأشياء •

ولكن ينبغي أن يكون للكائن جسم حتى يحس بالعقاب الجسمي ،
أما النفوس الخالصة ، التي لا تجذبها الأجسام ، فلا يمكن أن تكون
نفوس جسم معين ، وما دامت لا توجد في أى مكان من الجسم ، وما دامت
قد خلصت من كل جسم ، فإن موضعها حيث يكون الجوهر ، والوجود ،
والألوهية • فهي في الله ، مع الجوهر والوجود • فإذا سألت أين ؟ فابحث
أين تكون هذه الموجودات ، ولكن لا تبحث عنها بأعينك ، كما تبحث
عن الأجسام •

٢٥ - ولنتقل الآن الى الذاكرة • فهل تظل النفوس تتذكر بعد أن
تغادر العالم الأرضي ؟ أم أن بعض النفوس فقط هي التي تتذكر ؟ وفي
هذه الحالة الأخيرة ، هل تتذكر النفس كل شيء ، أم أشياء معينة فحسب ؟
وأخيراً فهل تدوم تلك الذاكرة الى الأبد ، أم تختفى بعد أن تفارق
النفس البدن بوقت معين ؟ علينا ، ان شئنا أن نقوم بهذا البحث كما ينبغي ،
أن نعرف أولاً ما يتذكر فينا - ولست أعنى أن نعرف كنه الذاكرة ، بل
في أى مبدأ تكون : اذ أن تعريف الذاكرة قد ذكر في مواضع أخرى ،
بل لقد أسهبنا الكلام عنه في مواضع عديدة • فعلينا الآن أن نعرف بمزيد
من الدقة طبيعة الشيء الذي يتذكر •

ان كان التذكر تذكر شيء مستفاد ، كعرفة أو انطباع ، فمن
المحال أن يتمثل في موجودات لا تتغير ولا تتأثر بالزمان • واذن فليس لنا
أن نسب الذاكرة الى الله ، ولا الى الموجود والعقل الذي لا ينطوى على
زمان ، وانما على أزل • فتلك الموجودات لا تعرف ما هو قبل وما هو
بعد ، بل تظل دائماً كما هي ، في هويتها ، دون أن تتعرض لأدنى تغير •
اذ كيف يكون لموجود في هوية مع ذاته ، مسائل لذاته على الدوام ،
ذاكرة ؟ ان مثل هذا الموجود لا تطراً عليه - في لحظة - حالة تختلف عن
تلك التي كان عليها من قبل ، ولا يحفظ في ذهنه تلك الحالة الأولى •

وأفكاره لا تتعاقب بحيث يتذكر في حالة أو في فكرة تالية ، الحالة أو
الفكرة السابقة •

– ومع ذلك ، فما الذى يمنع من أن يعرف هذا الموجود تغيرات
بقية الموجودات ، كقترات العالم مثلاً ، دون أن يطرأ عليه هو ذاته
تغير ؟

– ذلك لأنه ان كان يتابع تغيرات الموجودات المتباينة ، لكان معنى
ذلك أنه يفكر بادیء الأمر فى شىء ، وبعد ذلك فى شىء آخر ، بحيث
يأتى فعل التذكر من تفكيره فى أشياء مختلفة • أما عن أفكاره التى لديه
عن ذاته ، فلا يجب القول انه يتذكرها • اذ أنها لا ترد اليه على نحو
يكون عليه معه أن يحتفظ بها حتى لا تسرب من ذهنه ، فلو صح ذلك
لكان عليه أن يخشى أن تغيب عن ذهنه ماهيته ذاتها •

كذلك لا يجب أن تستعمل كلمة « التذكر » مع النفس بالمعنى
الذى يقال فيه انها تتذكر أفكاراً تملكها بفطرتها • فعندما تكون النفس
فى عالمنا الأرضى تكون تلك الأفكار فى متناول يدها ، وان لم تكن النفس
تعرف ذلك معرفة حاضرة ، وخاصة حين ورودها الى الجسم • فان
عرفت النفس هذه الأفكار معرفة حاضرة ، فان القدماء يطلقون على هذه
الحالة اسم الاستعادة والتعرف • على أن هذا نوع من التذكر يختلف تماماً
عن النوع الذى نحن بصدده ، ولا شأن للزمان بالذاكرة بهذا
المعنى (١) •

(١) فى هذه الفقرة يُنقد افلاطون نظرية التذكر عند افلاطون ، وان لم يكن قد
ذكر اسمه ، بل تكلم عن «القدماء» . فهو لا يقول مع افلاطون بتذكر أفكار سابقة ، بل يقول
بوجود أفكار فطرية هى التى يبدو – حين تستدعى فى هذا العالم – أنها تتذكر • ولكن
الواقع أن الذاكرة لا تنطبق على هذا النوع من الاستعادة • والى قصد هنا بكلمة «المعرفة
الحاضرة» أن تستدعى النفس هذه الأفكار وتظهرها بحيث تدركها ماثلة أمامها ، وهو أمر
لا يحدث فى هذا العالم كثيراً ، لاختلاط النفس بجسم ، فان حدث كان الاصح أن يسمى
استعادة .

ولكن ربما كنا نخوض هذه الموضوعات مستهينين بها أكثر من اللازم ، دون أن نبجتها بحثاً كافياً . فقد يتساءل المرء : أتنتمى الاستعادة والتذكر الى النفس في ذاتها ، أم الى نفس أقل استتارة ، أو حتى الى مركب من النفس والبدن (أى الكائن الحى) ؟ وبأى الشروط ، وفى أية لحظة ، ترد الذاكرة الى تلك النفس - ان كانت هى التى تتذكر ، أو الى ذلك الكائن الحى - ان كان هو الذى يتذكر ؟ علينا اذن أن نستعيد هذه المسألة منذ البداية . ففى أى مكونات طبيعتنا تكون الذاكرة ؟ ان كانت النفس ، فأى ملكاتها أو أجزائها هو الذى يتذكر ؟ وان كانت فى الكائن الحى بأسره - والبعض يظن أنه هو أيضاً الذى يحس - فعلى أى نحو يتذكر ؟ وبم يجب أن نعرف الكائن الحى المركب ؟ وأخيراً ، فهل ما يقوم بالأفعال الحسية والعقلية فيه شيء واحد ، أم أن هناك ملكة لكل ؟

٢٦ - ان كان هناك عنصران يتضافران فى الاحساسات ، لوجب أن يكون فعل الاحساس ذا طبيعة مزدوجة ، ولذا قيل عن الاحساس انه مشترك بين النفس والبدن . فهو أشبه بفعل الاختراق أو الغزل (١) : حيث تمثل النفس فى احساسها الصانع ، والبدن الأداة . والبدن يتقبل الفعل ويطيعه ، أما النفس فتلقى الأثر الذى حصل فى البدن أو بتوسطه ، أو هى تصدر حكمها تبعاً لتأثر البدن . واذن فالاحساس من شأن النفس والبدن سوياً بحق .

ولكن هذا لا يستتبع بالضرورة القول ان الذاكرة تنتمى الى المركب من البدن والنفس : اذ أن النفس قد تلقت من قبل ذلك الأثر الذى قد تحفظه الذاكرة وقد تنساه . وربما تصور امرؤ أن فعل التذكر متوقف بدوره على المركب بحجة أن تكوين البدن هو الذى يتحكم فى

(١) تشبيه لاشتراك النفس والجسم فى عملية الاحساس بعملية أخرى يشترك فيها عنصران هما الصانع والأداة ، كعملية غزل الخيوط واختراقها . ويلاحظ أن فعل الصانع غالب على فعل الاداة فى هذا المثل كغلبة قوة النفس على الجسم فى الاحساس .

قوة تذكرنا أو ضعفه • والرد على ذلك هو أنه ، سواء أكان البدن عائقاً
لفعل التذكر أم لم يكن ، فلن يقلل ذلك من انتماء هذا الفعل الى النفس
فى شىء •

وفضلاً عن ذلك ، فكيف نقبل القول ان المركب ، لا النفس
وحدها ، يتذكر المعارف التى تحصل فى العلوم ؟

والآن ، فان قيل ان الكائن الحى مزدوج بمعنى أنه شىء يختلف
عن العنصرين اللذين يركب منهما ، فمن المحال أولاً أن نقول ان
الكائن ليس بدنًا ، ولا نفساً ، فالكائن الحى يتكون دون أن تتغير
مكوناته ، ودون أن تمتزج بعضها ببعض الى حد لا تعود معه النفس
موجودة فى الكائن الحى الا بالقوة • ثم أنه حتى لو كان الأمر كذلك ،
لظل التذكر متمياً الى النفس • فحلاوة الخليط من النيذ والصل ، آية
من الصل وحده •

وقد يرد معترض بقوله : صحيح أن الذكريات تنمى الى النفس ،
غير أن وجودها فى الجسم وامتلاءها بالأدران واحتشادها بالصفات هو
الذى يمكنها من أن تطبع فى ذاتها علامات الأشياء المحسوسة ، فهى
تلقاها وتمنعها من التسرب بفضل بقاءها فى الجسم •

والرد على ذلك أن تلك العلامات أولاً ليست بذات أحجام • فهى
لا تشبه « علامات أختام أو انطباعاً على مادة مقاومة ، أو تشكيلاً » ،
لأنه لا توجد كذلك ضربة (١) ولا سطح مغطى بالشمع • والحقيقة أن
هذا الأثر الذى يحدث فى النفس هو نوع من التعقل ، حتى اذا كان
متعلقاً بأشياء محسوسة •

وفضلاً عن ذلك ، فأين يمكن أن يكون الانطباع على جسم ،
عندما يفكر المرء ؟ وما حاجتنا الى أن نقرن الفكر بالبدن أو بصفة جسمية ؟

(١) أى ضربة الخاتم على الشمع ، والنقد هنا ينصب على فكرة الانطباع الروائية.

ثم ان النفس تتذكر بالضرورة حرکاتها الخاصة ، ومن أمثلتها تلك الرغبات التي استشعرتها دون أن تشبعها • وفي مثل هذه الحالة لا يمكن أن يكون الشيء المرغوب فيه قد قرب من البدن : فكيف اذن يشهد البدن ما لم يصل اليه ؟ وكيف تستخدم النفس البدن في تذكر ما لم يعرفه ذلك البدن قط ؟ الحق أنه ان كان ينبغي أن تكون للنفس حقيقة وطبيعة وفاعلية خاصة بها ، فعلياً أن نقول ان الانطباعات التي تمر بالبدن تنتهي الى النفس ، وأن الانطباعات تنتمي الى النفس خاصة • فان كان الأمر كذلك فينبغي أن تكون للنفس ، بجانب الرغبة ، ذكرى هذه الرغبة ، وذكرى اشباعها أو عدم اشباعها ، ما دامت ليست من الأشياء الدائمة التغير • ولو لم تكن للنفس هذه الصفة ، لاستحال أن نضفي عليها الحس الباطن ولا الوعي ولا جمع الانطباعات ، ولا أي تعقل لما تستشعره • فان لم تكن لها واحدة من هذه الصفات ، فلن تنالها عندما توجد في البدن • وصحيح أن للنفس أوجه نشاط معينة يحتم أداؤها وجود أعضاء ، ولكنها عندما تصل الى البدن تحمل معها القوى التي تتوقف عليها أوجه النشاط هذه ، بل تحمل معها كذلك قوى النشاط الخاص بها وحدها • ومن جهة أخرى فالبدن عقبة في التذكر • وانا لنلمس ما يحدث للمرء من نسيان عند ما يحتسى مشروبات معينة ، بينما يعود التذكر غالباً اذا ما طهر الجسم منها • وما دامت النفس تتذكر حين تكون وحدها ، فان طبيعة البدن المتغيرة السيالة لا بد أن تكون علة النسيان ، لا التذكر ، وعلى هذا النحو يمكننا تفسير فكرة نهر « ليته » Lethe ، (١) ، فذلك التذكر اذن صفة تنتمي الى النفس بحق •

٢٧ - ولكن الى أي نفس ينتمي التذكر ؟ أيتنمى الى تلك النفس المسماة بالنفس الالهية ، التي هي أساس وجودنا ، أم الى النفس الأخرى

(١) نهر في الاساطير اليونانية موضعه في العالم الأدنى ، كانت الاشياح تشرب ماءه لتنسى • والمقصود هنا من القول ان النهر وسيلة النسيان ، ان ماهو سيال متغير - كالبدن مثلاً - هو علة للنسيان •

التي تأتي من الكون ؟ ان لكل من هاتين ذكريات ، منها ما هي خاصة بها ، ومنها ما هي مشتركة بين الاليتين . فاذا ما اتحدت هاتان النفسان ، كانت لهما كل الذكريات معاً ، واذا تفرقتا ، غلبت كل منهما في انفرادها ذكرياتها الخاصة ، وان ظلت بعض الوقت تحتفظ بعض الوقت بذكريات الأخرى . ذلك على الأقل هو معنى ظل هرقل (١) في العالم الأدنى . ومن رأيي أننا يجب أن نفهم من ذلك أن هذا الظل يتذكر كل الأفعال التي قام بها في حياته ، لأن تلك الحياة تنتمي اليه خاصة . أما بقية النفوس ، التي كانت مزدوجة ، فلم يكن أمامها شيء ترويه سوى حوادث هذه الحياة الأرضية ، إذ أنها في ازدواجها لا تعرف سوى هذه الحوادث ، وتلك التي تقضي بها العدالة .

ولكن (هومير) لم يذكر لنا ما كان يمكن أن يرويه هرقل ذاته ، منفصلاً عن ظله . فماذا تقول إذن تلك النفس الالهية ، حين تتحرر تماماً ؟ ان هذه النفس ، طالما هي متأثرة بجاذبية عالمنا الأرضي ، لا تروى سوى كل ما فعله أو انفعل به انسان . فاذا ما تقدم الزمن عادت اليها في ساعة الموت ذكريات الحيات السابقة ، وان كانت تهمل بعض هذه الذكريات احتقاراً لشأنها . ويزداد تحررها من البدن تستعيد ذكريات كانت قد نسيته في حياتها الحاضرة . فاذا ما فارقت هذا العالم ، ثم عادت الى جسم جديد ، أمكنها أن تروى حوادث الحياة الخارجة عن البدن ، وحوادث الحياة التي غادرتها ، مع الحوادث العديدة في الحيات السابقة ، وان كانت تنسى ، بمضي الزمن ، كثيراً من الحوادث التي مرت بها .

ولكن ماذا تتذكر النفس حين تتم عزلتها ؟ علينا ان نشأ أن نعلم ذلك أن نبحت أولاً عن الملكة التي تتم بها الذاكرة في النفس .

(١) ظل هرقل يرمز الى الجانب الانساني من حياته . انظر التعليق على الفصل

٢٢ من هذا المقال .

٢٨ - فهل يتم التذكر فينا بواسطة القوة التي نستخدمها في الاحساس وفي التعلم ، أم أننا نتذكر ما نرغب فيه بواسطة ملكة الرغبة ، وتذكر ما يثير الغضب بالجزء الغضبي ؟ ان هذا الرأي يقال بحجة أن من المستحيل وجود قوة تجرب أو تعاني شيئاً معيناً ، وقوة أخرى تتذكر هذه التجربة . فالرغبة في الشيء الذي مارسه المرء تيقظ حينما ترى الذاكرة ذلك الشيء مرة أخرى ، اذ لم لا تعود الرغبة الى الظهور ، أو لا تعود نفس هذه الرغبة ، حين يكون ذلك الذي يتمثل أمامنا شيئاً آخر ؟ (١) وما الذي يمنع من أن تنسب الى الرغبة الاحساس بموضوعاتها الخاصة ، وأن نعزو الرغبة الى ملكة الاحساس ، فنطلق الأسماء المختلفة على الملكات تبعاً للعنصر الذي يغلب عليها في وقت معين فحسب ؟

الواقع أن الاحساس يختلف اختلافاً كبيراً من ملكة الى أخرى . فالرغبة ليست هي التي ترى ، وانما العين . وبداية يقظة الرغبة في الحواس ، عن طريق تأثير ينتقل بالتجاور التدريجي ، بحيث تقبل الرغبة ، دون وعي منها ، تأثير الاحساس ، من غير أن تعرف كنهه . وهكذا الحال في الغضب : فالابصار يرى الظلم ، ويثور الغضب ، مثلما يرى الراعي ذئباً بين قطيعه ، فيهب كلبه ، دون أن يرى الذئب ، لمجرد أنه قد اشم رائحته أو سمع صوته (٢) .

وعلى ذلك فالرغبة التي تمارس تحتفظ بأثر للحادث الذي وقع ، لا على صورة ذكرى ، وانما على صورة تزوع وتأثر سلبي . أما الملكة التي وعت هذه التجربة واحتفظت بذكرى ما حدث فهي ملكة أخرى .

(١) يرى أفلوطين من هذه الفقرة الى عرض رأى القائلين بعدم التفرقة بين الرغبة والذاكرة ، بحيث تكون هي التي تتذكر موضوعاتها الخاصة ، فتكون الملكتان واحدة وان اختلفت التسميات . وهذا هو الرأي الذي يأخذ أفلوطين على عاتقه أن يفنده في بقية الفصل .

(٢) في هذا التشبيه يوضح أفلوطين أن الغضب الذي هو قوة عمياء لا يمكن أن تكون قد أدركت سبب الظلم ، يحتاج أولاً الى الاحساس ، لانه هو ذاته لا يحس ، وبالتالي تحتاج ملكة الرغبة كلها الى الاحساس . وهو يشبه الغضب في هذا المثال بالكلب ، لان الكلب يثور دون أن يكون قد فهم من الامر شيئاً .

ودليل ذلك أن الذاكرة كثيراً ما تغيب عنها رغبات الجزء المشتبهى من النفس ، ولو كانت الذاكرة فى ذلك الجزء لما نسيت هذه الرغبات •

٢٩ - فهل تنسب الذاكرة الى ملكة الاحساس ؟ وهل تقول ان الذاكرة وملكة الاحساس قوة واحدة ؟ ان كانت لظل هرقل ذكريات مثل هرقل ذاته ، كما قلنا ، فمعنى ذلك أنه كانت هناك ملكتان للاحساس - وفصلاً عن ذلك فان كانت الملكة التى تذكر غير الملكة التى تحس ، لكنت هناك أيضاً ذاكرتان - ثم ان الذاكرة لو كانت هى الاحساس ، لوجب أن يكون هناك احساس بالأفكار العلمية ، ما دامت تتذكر ، أو لوجب عندئذ أن تربط ملكة أخرى بهنـه وبـتلك • فهل تقول اذن بملكة مشتركة للادراك على أنها حد أعم ، وتنسب اليها ذاكرة للمحسوسات والمعقولات ؟ ان هذا القول لا يكون له معنى الا اذا كنا ندرك الأشياء المحسوسة والمعقولة بملكة واحدة • ولكن اذا كانت تلك القوة منقسمة قسمين ، لظلت هناك ذاكرتان أيضاً • واذا عزونا هاتين الذاكرتين الى كل من النفسين ، لكان معنى ذلك وجود أربعة ذاكرات •

ولكن هل من اللازم ، على الاطلاق ، أن تتذكر الأشياء المحسوسة بنفس الملكة التى تحسها بها ، وأن يأتى الاحساس وتذكره من نفس الملكة ؟ وهل من الضرورى أن تكون الملكة التى تفكر بها هى نفس الملكة التى تتذكر بها هذا التفكير ؟ الواقع أن من يحسنون التفكير ليسوا هم خير من يحسنون التذكر • والاحساسات قد تساوى دون أن تذكر على نحو متساو • وقد يكون لبعض الناس احساسات وقتية بينما تكون لغيرهم ذاكرة جيدة دون أن يدق احساسهم •

ومن جهة أخرى ، فان كان لا بد أن تتميز الذاكرة عن ملكة الاحساس ، فمن الضرورى أن تكون الذاكرة قد أحست الأشياء التى مستذكرها فيما بعد ، ما دامت الذاكرة تتعلق بأشياء قدمها الاحساس من قبل • والواقع أنه لا شىء يمنع من أن يكون للذاكرة موضوع محس

هو الصورة أو الخيال ، وأن تنتمي الذاكرة وحفظها الى الخيال ، وبهذا ينتهى الحس الى خيال ، بحيث أنه اذا لم يعد للأول وجود لظل موضوع الرؤية فى الثانى • واذن فلو ظلت الصورة قائمة فى غياب الشئ ، لكان فى هذا ذاكرة ، مهما قصر الوقت الذى تدوم • فان دامت وقتاً بسيطاً ، كانت الذاكرة قصيرة ، وان ظلت وقتاً أطول ، زادت الذاكرة شدة لازدياد قوة التخيل التصويرى • واذا كان تغير الصورة عسيراً ، كان التذكر راسخاً • واذن فتذكر المحسوسات ينتمى الى الخيال •

أما عن الفروق بين الذكريات ، فمردها الى الفرق الكامن فى هذه الملكات ، أو الى المراتب ، أو الى بعض الميول الجسمية التى تبعث فيها التغير أو الاضطراب بمقادير متفاوتة • على أننا سنعود الى هذه المسألة فى موضع آخر •

٣٠ - ولكن ، ما القول فى تذكر المعانى العقلية ؟ هل لهذه المعانى صدارة بدورها ؟ ان كان كل فكر تصاحبه صورة ، فان دوام تلك الصورة ، التى هى أشبه بظل للمعنى ، يفسر تذكر الشئ المعلوم ، وان لم يكن ، فعلىنا أن نلتمس حلاً آخر • الواقع أن ما يتلقاه الخيال ربما لم يكن الا الصيغة اللفظية المصاحبة للفكر : اذ أن الفكر لا ينقسم ، وهو لا يكون أمامنا طالما أنه لا يعبر عنه تعبيراً خارجياً ، أى طالما ظل باطناً • أما اللغة فتعكس الفكر كالمرآة ، وذلك حين تهذب وتثقله من حالة الفكر الى حالة الصورة • وهكذا يدرك الفكر ويثبت ويتذكر • أما النفس فيتجه ميلها دائماً الى التعقل ، وهى لا تدركه الا اذا توافرت لها الشروط التى أشرنا اليها : اذ أن تفكير المرء شئ ، وادراكه لتفكيره شئ آخر (١) • انا نفكر دائماً ، ولكننا لا ندرك دائماً أننا نفكر ، لأن الذات التى تتلقى الأفكار تتلقى كذلك الاحساسات ، كلا بدوره •

٣١ - ولو كانت الذاكرة تنتمى الى الخيال ، لكان ثمت خيالان ،

(١) فى هذا الموضع ما يشهد بتشبه افلاطون لفكرة «الوعى» التى تمثل تقدماً كبيراً فى آرائه النفسية بالنسبة الى بقية مفكرى اليونانية .

ما دامت لكل من النفسين ذاكرة خاصة بها • ومن الممكن أن يكون الأمر كذلك ان كانت النفسان منفصلتين • ولكن كيف يوجد خيالان فينا ، حيث تتحد النفسان في كائن واحد ؟ وفي أى هذين الخيالين يقوم التذكر ؟ ان كان فيهما معاً ، لكنت لكل شيء صورة مزدوجة - اذ لا يجب القول ان تخيل النفس العليا لا يتعلق الا بالمعقولات ، وتخيل النفس الأخرى لا يتعلق الا بالمحسوسات ، والا لكنا مركبين من كائنين حين لا تجمع بينهما أدنى صلة - واذن فلو كانت الذاكرة في الخيالين ، ففيم تختلف الصورتان ؟ وكيف لا ندرك هذا الفارق ؟

الجواب أنه اما أن تتفق الصورة مع الأخرى ، وعندئذ فلما كان الخيالان غير منفصلين ، وانما يسود خيال النفس العليا الخيال الآخر ، فان الصورة الناتجة تكون واحدة ، والثانية تصحبها كظل أو كشعاع خافت هو امتداد لنور ساطع ، أو تكون الصورتان في صراع وتنافر ، وتظهر الثانية بذاتها - ولكننا حينئذ لا ندرك أنها في النفس الأخرى ، لأننا بوجه عام ، لا ندرك ثنائية نفوسنا ، وبهذا لا يكونان في النهاية الا واحدة ، وتكون الثانية مطية للأخرى • فاحدى هاتين النفسين ترى كل شيء ، واذا فارقت البدن احتفظت بذكريات معينة ، ولكنها تتخلي عن الذكريات المرتبطة بالنفس الأخرى ، مثلها في ذلك مثل المرء حين يترك رفقاء سوء من أجل رفقاء أخيار ، فلا يحفظ للأولين الا ذكرى باهتة ، بينما تعلق ذكريات الآخرين بنفسه على الدوام •

٣٢ - فكيف يتم للمرء تذكر أصدقائه وأطفاله وزوجته ؟ وكيف يتذكر وطنه ، وكل ما يمكن أن يذكره بالعقل رجل صالح ؟ ان النفس السفلى لتذكر ذلك ذكرى يشوبها الانفعال ، ولكن في وسع الانسان أن يتذكر دون أن يستشعر انفعالاته • ولا شك أن المرء يستشعر انفعالات في بادئ الأمر ، والنفس العليا ذاتها تستشعر أنبل هذه الانفعالات ، لأن لها بالنفس السفلى صلة معينة ، ولكن الأجدر أن ترغب النفس السفلى في أن تسلك كالنفس العليا وتتذكر مثلها ، وخاصة اذا كانت

بدورها. نفساً صالحة : اذ أن المرء يشرف بالعلم الذى يتلقاه من كائن أعلى . أما النفس العليا فيتعين عليها أن تنسى طواعية ما يأتيها من النفس الدنيا . فان كانت نفساً صالحة ، ففي وسعها أن تكبح جماح النفس ذات الطبيعة الدنيا . وكلما شقت النفس طريقها نحو العقول ، ازدادت لأمر هذا العالم الأدنى نسياناً ، ما لم تكن حياتها بأسرها - حتى على الأرض - زاخرة بذكريات الأمور الطيبة وحدها . اذ أن من الخير للمرء فى عالمنا هذا ذاته ، أن ينصرف عن مشاغل الناس ، وبالتالي فعليه ضرورة أن ينصرف عن ذكريات هذه المشاغل . ومن هنا كان لنا بهذا المعنى أن نقول بحق ان النفس الحيرة ناسية . فهي تفر من الأشياء التى تتصف بالكثرة ، وترد الكثير الى الواحد ، وتدع غير المحدد . وهى لا تصحب معها مجموع الذكريات الأرضية ، بل هى خفيفة منفردة بذاتها . بل انها فى حياتها الحالية ، حينما تود التفكير والوصول الى العقول ، تتخلى من أجل ذلك عن كل شئ آخر ، ولا يصاحبها فى العالم العقول من ذكريات عالمنا الا قدر ضئيل ، وتزداد هذه الذكريات قليلاً عندما تكون فى السماء وحدها . وهكذا يستطيع هرقل^(١) فى العالم الأدنى أن يتحدث عن شجاعته ، ولكنه سيرها شيئاً ضئيلاً بحق ، اذا ما انتقل الى منطقة أكثر قداسة ، ووصل الى العالم العقول ، فعندئذ ، حين تتوافر له قوة أعظم من الهرقلية ، تبدى فى معاركه التى لا تقوم الا بين حكماء ،

(١) فى أساطير هوميروس يرمز هرقل الى البطولة فى هذا العالم . فهو قد مارس كل شروب البطولة فى العالم ، وله فيه اثنا عشر فعلاً خارقاً . ومع ذلك فكل هذه الافعال لاتكاد تساوى شيئاً عندما ينتقل الى عالم أعلى . فافلوطين يرمى هنا الى التحدث عن الحكمة العملية وكيف انها لاتكفى - مع سموها - للصعود بالانسان الى المروبة العليا، اذ انها لاتتنمى الى النفس المارقة ، بل الى المركب . فالحكم العملى مثل ظل هرقل الذى وضعه هوميروس فى العالم الأدنى ، وان كان هرقل ذاته بين الالهة : أى أن هرقل يستحق أن يصعد تماماً الى الاولمب مقر الالهة ، ولكن لما كانت فضيلته عملية ، لا نظرية، فانه لا يصعد تماماً ، بل يظل شئ منه فى العالم الأدنى . ولذا كان الحكيم يحتفظ ببعض ذكريات الافعال التى قام بها على الأرض ، رغم أنه ينسى التافه والضار منها . أما من كانت حكمته نظرية خالصة ، فانه يتخلص من كل ذاكرة . وهذه ماثبته الفصول الاولى فى المقال القادم .

المِقالُ الرَّابِع

في الإشكالات المتعلقة بالنفس (ب)

١ - فماذا عساه يقول ؟ (١) وأى الذكريات تعيها نفس وصلت الى العالم العقول ، بقرب الجوهر ؟ انها عندئذ تتأمل العقولات ، التي هي موضوع نشاطها ، والتي توجد النفس بينها . ولو لم تكن تتأملها لما كانت من ضمنها قط . وهي لا تذكر من حوادث هذه الأرض شيئاً ، فلا تذكر مثلاً أنها كانت منصرفة الى الفلسفة ، وأنها كانت من قبل ، خلال وجودها في العالم الأرضي ، تتأمل العقولات ، ولا يتضمن فكرها الحالي تذكرها أنها قد فكرت من قبل . ولا جدال في أنها بعد أن تكف عن التفكير - ان أمكن أن يحدث هذا - قد يكون في وسعها أن تقول : لقد فكرت - غير أن هذا ينطوي على افتراض أنها متغيرة . فان كانت تتأمل العقولات تأملاً خالصاً ، فلن يكون في وسعها الاحتفاظ بذكرى الحوادث التي مرت بها في عالمتنا الأرضي . وفضلاً عن ذلك ، فان كان كل فكر - كما يبدو بوضوح - لا زمانياً ، ما دامت العقولات في الأزل لا في الزمان ، فمن المحال أن تكون للنفس في ذلك العالم أدنى ذاكرة ، لا بالأشياء الأرضية فحسب ، بل بأي شيء آخر . فكل ماهية حاضرة لديها هناك ، وليس عليها أن تمر بالماهيات متعاقبة وتنقل من الواحدة الى الأخرى .

عجياً ! ألا يوجد في العقولات انقسام من الجنس الى الأنواع ، وانتقال عكسي من الحد الأدنى الى الحد الكلي والأعلى ؟ وان صح أن العقل الأعلى لا يسير على هذا النحو ، ما دام كله فعالاً في نفس الوقت ،

(١) يلاحظ أن هذا السؤال تكلمة للجملة الاخيرة في المقال السابق .

فلم لا تمر النفس بها حين توجد في العقولات على هذا النحو ؟
- والجواب أنه حتى في هذه الحالة ، فلا شيء يمنع من أن تدرك بالعيان كل العقولات دفعة واحدة •

- فهل هذا العيان مماثل لادراك شيء واحد دفعة واحدة ؟
- كلا ، انه كادراك كثرة من الأفكار عن أشياء تكون لها وحدة واحدة • فالنفس تدرك أمامها منظراً متنوعاً يتصف فكرها بازائه بالكثرة ، وتنشأ عنه أفكار عديدة في وقت واحد ، كاحساسات العينين والأنف وبقية الأعضاء في ادراك الوجه •

- وماذا يحدث حين تقسم النفس جنساً وتعدده الى أنواع ؟
- ان التقسيم قد وضع من قبل في العقل • والنفس تستخدم هذا التقسيم التام نقطة ارتكاز للتقسيم الذي تقوم به • ثم ان السابق واللاحق في التصورات لا صلة لهما بالزمان ، ولا ينتج عن ذلك أن يكون التفكير في السابق قبل التفكير اللاحق • فتمت أسبقية ولاحقية في صلة الترتيب ، مثلما أن الجذور وأعلى الفروع في النبات لا تعرف سابقاً ولا لاحقاً الا في صلة الترتيب ، وذلك بالنسبة الى من يرى النبات كله دفعة واحدة •

- ولكن ، ان كانت النفس تدرك أولاً واحداً ، وتعرف بعد ذلك أنواعاً عديدة له ، ثم كل أنواعه ، فكيف تفسر ادراكها الجنس أولاً ، والأنواع بعد ذلك ؟

- ذلك بأن قوة الجنس واحدة مثلما هي كثيرة ، حين تكون في شيء آخر • وكل الحدود التي يتضمنها هذا الجنس تناظر أفكاراً مختلفة • وأفعال (أى أنواع) هذه القوة (أى الجنس) لا ترد الى فعل واحد ، بل تظل كلها موجودة أبداً بقوة الجنس الدائمة ، وتظهر في أشياء متباينة • اذ أن الوجود المعقول لا يعود واحداً ، بل يستطيع أن يقبل في ذاته كثرة لم تكن موجودة في الكائن الفرد السابق •

٢ - فلنسلم بذلك • ولكن كيف يتذكر المرء ذاته (حين يكون في العالم المعقول) ؟ ان المرء لا يتذكر ذاته قط • فهو لا يذكر أنه ، أى سقراط مثلاً ، هو الذى يتأمل ، ولا يعلم ان كان عقلاً أو نفساً • ولينظر المرء فى حالات التأمل هذه ، فى عالمنا الأرضى ذاته ، حيث لا ينعكس الفكر على نفسه قط ، وخاصة اذا كان مستغرقاً فى تأمله كل الاستغراق • فنحن عندئذ نمتلك أنفسنا ، ولكن نشاطنا بأسره يكون موجهاً نحو الشيء الذى تتأمله ، فنصبح نحن ذاتنا هذا الشيء ، ونهب أنفسنا له كأننا مادة طبيعة (١) ، وتتخذ لأنفسنا صورة تبعاً لما نراه ، ولا نعود نحن أنفسنا الا بالقوة •

- عجباً ! ألا يكون للموجود القائم فى المعقول وجود بالفعل الا حين لا يفكر فى شيء ؟!

- كان يمكن أن يكون ذلك صحيحاً ، لو كان كالمكان الحالى من كل شيء • ولكنه ما دام هو ذاته كل شيء فانه حين يفكر فى ذاته ، يفكر فى نفس الوقت فى كل شيء • فكل الأشياء توجد متضمنة فى عيانه وتصوره الفعلى لنفسه • وفى ادراكه العيانى للكل ، توجد ذاته متضمنة • - ولكنه ان كان يمضى على هذا النحو ، فان أفكاره تتغير ، بينما كان رأينا من قبل عكس ذلك •

- ان العقل وحده هو الذى يظل فى هوية مع ذاته • ولكن النفس ، وموضعها فى أطراف العالم المعقول ، يمكنها أن تتغير ، ما دام فى وسعها دائماً أن تزداد فيه توغلاً • فعندما يسير شيء ليحتل له موقعاً بقرب نقطة ثابتة ، فلا بد أن يكون موقعه بالنسبة الى هذه النقطة قد تغير ، وألا يظل على ثباته دائماً • أو على الأصح ، ليس انتقال النفس من

(١) تفسر هذه الفقرة هو أن كمال كل درجة من درجات الوجود هو ان تجعل من نفسها مادة للدرجة التى تعلو عليها • فكمال النفس هو أن تكون مادة ممهدة للعقل ، متهيئة لتلقى الصور منه •

المعقولات الى ذاتها ، ومن ذاتها الى بقية المعقولات ، تغيراً حقيقياً • اذ أن
الأنا هو كل شيء ، وليس الأنا وموضوعه الا واحداً •

– وكل هذا لا يغير شيئاً من القول ان للنفس ، حين توجد في
العالم المعقول ، سلسلة من التأثيرات المختلفة بالنسبة الى ذاتها والى بقية
الأشياء الموجودة فيها •

– كلا ، فاذا كانت تعيش في العالم المعقول وحده ، فانها بدورها
تظل ثابتة ، شأنها شأن موضوعاتها • بل انها لا بد أن تنتهي ، في هذا
العالم الأرضي بدوره ، الى الاتحاد مع العقل ، اذا ما تحولت نحوه •
فاذا ما توجهت اليه على هذا النحو ، لم تعد هناك واسطة بين العقل وبينها ،
بل تتجه نحو العقل ، ثم ترتبط به ، وأخيراً تصل الى حالة من الوحدة
الأبدية ، فلا يعود الاثنان الا واحداً • وفي هذه الحالة ، لا يمكن أن
يطرأ عليها تغير : فلها بالفكر علاقة ثابتة ، ولها في نفس الوقت شعور
بذاتها ، لأنها لا تعود هي والمعقول الا شيئاً واحداً •

٣ – ولكن النفس تغادر العالم المعقول ولا تظل متمسكة بوحدتها ،
بل تحب ذاتها لذاتها ، وتشتاق الى أن تتميز عن العقل ، فتتجه الى
خارجها • وحيث أن على ما يبدو ، يكون تذكرها لذاتها • فاذا تذكرت
المعقولات منعتها هذه الذكرى من الهبوط سفلًا • واذا تذكرت الأشياء
الأرضية ، دفعتها هذه الذكرى الى أسفل ، أما اذا تذكرت الأشياء
السماوية ، فان هذه الذكرى تبقئها في السماء • ففي كل هذه الحالات
تكون النفس وتصيح عين الشيء الذي تتذكره • والتذكر اما أن يكون
تذكرًا لفكرة أو خيال • على أن التخيل عند النفس ليس امتلاكًا
لموضوعه ، بل هو ابصار له وتأثر به • وهكذا يكون للخيال حين يدرك
المحسوسات نفس امتدادها • ذلك لأن امتلاك النفس لكل الأشياء عندئذ
ليس أولياً ، وبهذا لا تصبح هي كل الأشياء بالضبط • فهي وسط

بين المحسوس والمعقول ، وفي هذا الواقع تتجه نحو أحدهما كما تتجه نحو الآخر .

٤ - فحين تكون النفس في العالم المعقول ، ترى الخير بتوسط العقل : إذ أن الخير ليس محتجياً الى الحد الذي لا يصل معه اليها ، ما دام لا يوجد جسم يحول بينها وبينه ، وحتى لو حال الجسم بينها وبين الخير ، فسيصل الخير مع ذلك من المرتبة الأولى الى الموجودات ذوات المرتبة الثالثة (أى النفوس ذوات الأجسام) . أما اذا انصرفت النفس كلية الى الأشياء الدنيا ، فعندئذ فقط تمتلك ما تريده طبقاً لما فيها من ذكريات وأخيلة .

لذا لم يكن التذكر خير ما يوجد ، حتى لو كان تذكر خير الأشياء .

وعلى أن نفهم أن التذكر لا يتم حين يدرك المرء حالياً أنه يتذكر فحسب ، بل يكون أيضاً في اتجاهات النفس التي تتابع الانطباعات أو المعلومات السابقة . وقد يحدث أن تكون للنفس اتجاهات كهذه دون أن تشعر بذلك ، على أن هذه تكون أقوى كثيراً ان عرفت نفس . فحين تدرك النفس أن لها ميلاً معيناً ، تكون هي ولا شك مختلفة عن هذا الميل . أما اذا جهلت أن لها ذلك الميل ، لتعرضت لأن تغدو هي ذاتها ما تملكه ، وتلك الميول التي تجهلها النفس هي بخاصة تلك التي تؤدي بها الى الهبوط .

وحين تغادر النفس العالم المعقول تحمل منه ذكريات .

- واذن فقد كانت لها ذكريات على نحو ما ، حين كانت فيه .

- أجل ، كانت لها بالقوة ، غير أن النشاط العقلي كان يحجبها ، ولم تكن تلك الذكريات كعلامات صادرة عنها قط - وهي نظرية لها نتائج ممتعة - بل كقوة ينبغي فيما بعد أن تنتقل الى الفعل . فاذا ما كفت

النفس عن المضي في العالم العقول ، فانها ترى من جديد ما كانت قد
رأته قبل أن تدخل ذلك العالم •

٥ - ولكن أقوة التذكر هذه هي التي تنقل العقولات الى الفعل ؟

- كلا ، اتنا لا نعرف العقولات بالذاكرة الا حين لا نعرفها بالعيان •
وعند ما نتوصل الى مشاهدتها في ذاتها ، فانما يكون ذلك بالملكة التي
كنا نستخدمها في عالمنا هذا لرؤيتها • فتلك الملكة تتيقظ في نفس الوقت
مع الموضوعات التي توقظها • وهي تعين العقولات حينما تتحدث عنها •
والحق أن المرء لا يستخدم في كشفها التخمينات ولا الأقيسة التي تستمد
مقدماتها من مصدر آخر ، بل ان في وسعنا - كما قلنا - أن نتكلم عن
العقولات ، حتى خلال اقامتنا في عالمنا هذا ، بفضل نفس الملكة التي
تستخدم في تأملها في العالم العقول • فاذا أيقظنا هذه الملكة لوجب أن
ندرك العقولات • ففي العقولات اذن توقظها ، ونحن في ذلك أشبه
بأناس ارتقوا الى مرصد عال ، فأصبح في وسع نظرتهم أن تستوعب أشياء
لا يراها من لم يصعدوا معهم •

فمن الواضح اذن ، تبعاً لما قلناه ، أن الذاكرة تبدأ في النفس خلال
اقامتها في السماء ، حين تترك العالم العقول • فحين ترد من ذلك العالم
الى السماء وتظل فيها ، فليس لنا أن نعجب من أن نراها تتذكر الأشياء
في عالمنا هذا وما قيل فيه ، وتعرف على نفوس عرفتها من قبل ، طالما أن
هذه النفوس قد اكتست بالضرورة أجساماً لها صور مشابهة لصورها
السابقة • بل ان النفوس حتى لو كانت قد استبدلت بجسمها جسماً ذا
صورة فلكية ، لتعرف عليها من طباعها ومن خلالها الخاصة • وليس هذا
بالأمر المستغرب ، فتغير الظروف والأحوال لا يعنى تغير الطبع • وان
كانت النفوس تستخدم اللغة في التخاطب ، لكانت تلك وسيلة أخرى من
وسائل التعرف •

ولكن حين يتم هبوط النفس ، في السماء ، من العالم العقول ، فماذا

تكون ذكرياتها ؟ ان ذاكرتها تنشط أيضاً ، وتكون لديها نفس الذكريات (التى للنفوس الباقية فى السماء) ولكن بدرجة أقل • اذ سيكون لهذه بخلاف ذلك أشياء أخرى عديدة تتذكرها ، كما أن المدة الطويلة (التى أقامتها خارج السماء) ستنسيتها تماماً أشياء عدة •

– وماذا تكون ذكرياتها اذا ما توجهت صوب العالم المحسوس وهبطت هنا الى عالم الكون ؟ (١) •

– ليس من الضروري قط أن تهبط حتى قرار العالم • فما دامت قد تحركت ، ففي وسعها أيضاً أن تقف بعد أن تكون قد توغلت بعض التوغل ، ولا شيء يمنعها من أن تتخلص ثانية من أجسامها قبل أن تصل الى الأطراف الدنيا من عالم الكون •

٦ – وقد يقال ان الذاكرة لا تنتمى حقاً الا الى تلك النفوس التى يسرى عليها التغير والاستحالة ، اذ لا تتعلق الذاكرة الا بالحوادث التى انقضت • ولكن ان كانت هناك نفوس تظل على حال واحد ، فأى شيء تتذكر ؟ ذلك هو السؤال الذى يوجه بصدد نفوس النجوم وبقية الموجودات السماوية ، ونفس الشمس أو القمر ، ونفس الكون أخيراً • ويمضى المعترضون الى حد الشك فى وجود ذكريات لزيوس ذاته • وسندرس فى هذا البحث كنه أفكار تلك النفوس واستدلالاتها ، ان وجدت •

ولكن، مادامت هذه النفوس لا تبحث عن شيء أو تضع شيئاً موضع للشك ، اذ لا يتقصها شيء ، وليس عليها أن تتعلم لأنها لم تكن من قبل جاهلة ، فأى الاستدلالات ، وأى الأقيسة ، وأى الأفكار تنسب اليها ؟ انها ليست بحاجة حتى الى أن تتخيل روابط معينة من أجل التحكم فى شؤون البشر والأرض ، اذ أنها تبث النظام فى الكون على نحو مخالف لذلك تماماً •

(١) الكون هنا بالمعنى الذى يقترن بالفساد ، أى عالم الكون والفساد •

٧ - ولكن ، ألا تتذكر تلك النفوس أنها رأت الله قط ؟

- كلا ، فهي تراه دواماً • وما دامت تراه ، فليس في وسعها أن تقول انها قد رآته ، اذ لا يكون لذلك الماضي معنى الا اذا كفت عن رؤيته •

- ولكن ، ألا تتذكر أنها قد دارت حول الأرض بالأمس وفي العام الماضي ؟ ألا تتذكر أنها كانت تعيش بالأمس ؟ ألا تستعيد في ذاكرتها كل ماضيها ، منذ كانت تحيا ؟

- كلا ، اذ أنها تحيا دواماً ، والديمومة وحدة لا تتجزأ • فاذا ميزنا في حياتها يوماً سابقاً ، كنا أشبه بمن يقسم حركة الرجل التي تخطو خطوة الى عدة حركات ، وبمن يرى في الاندفاع الواحد كثرة من الاندفاعات المتميزة المتعاقبة • فحركة السماء ليست بدورها الا حركة واحدة ، ونحن الذين نحصى أياماً عديدة تميزها بالليالي التي تفصل بينها • أما هناك ، حيث لا يوجد الا نهار واحد لا ليل له ، فلا توجد كثرة متميزة من الأيام ، ولا سنة ماضية •

- ولكن ما القول في المكان الذي تقطعه أجزاء مختلفة ، وما القول في تغير علامة برج السماء الذي يكون فيه الكوكب ؟ ولم لا يكون في وسع الكوكب عندئذ أن يقول « لقد اجتزت هذا البرج ، وهأنذا في غيره » ؟ وفضلاً عن ذلك ، فان كانت تلك النفس تعنى بشئون البشر ، فكيف لا ترى التغيرات التي تطرأ عليهم ؟ وكيف لا تعلم أن الناس الحاليين لم يعودوا هم السابقين ، وبالتالي أنه كان هناك غيرهم من قبل ؟ وهلا يعنى ذلك أن لها ذاكرة ؟

٨ - الرد على ذلك أنه ليس من الضروري أن يحتفظ المرء بذكرى كل ما رآه • وليس من الضروري أيضاً أن يتخيل المرء كل الظروف على العرضية التي تصاحب ادراكاً ما • وأخيراً ، فان عرف المرء بالعقل

شيئاً على نحو أوضح مما يعرفه بالحواس ، لم يكن من الضروري قط ،
فى حالة تحقق ذلك الشيء فى العالم المحسوس - أن يتخلى المرء عن
معرفة العقلية ليكون لنفسه انطباعاً خاصاً بهذا المحسوس الجزئى ، ما لم
يكن على المرء أن يتحكم فيه بأن يدبره بالعقل ، اذ أن معرفة الموجودات
الجزئية متضمنة فى معرفة الكلية .

ومأثرت عن هذه المسائل الثلاث كل بعد الأخرى .

فليس من الضروري أولاً ، أن تحتفظ ذاكرة المرء بكل ما يراه .
فحين لا يكون هناك فارق بين الأشياء ، أو حين لا توجد بالنسبة الى النفس
تلك الاحساسات المختلفة التى تثيرها خارج الارادة أشياء مختلفة ، يكون
الحس وحده هو الذى يشعر بهذه الفروق ، أما النفس التى لا تهمها
تلك الفروق على الاطلاق ، لا من أجل حاجتها ولا من أجل أى عرض
آخر ، فلا تتلقاها فى داخلها . وحين توجه النفس انتباهها الى أشياء
أخرى ، لا تحتفظ بذكرى الانطباعات السابقة قط ، طالما أنها لا تدركها
فى الوقت الذى توجد فيه .

وثانياً ، فليس من الضروري أن تكون للمرء صورة كل الظروف
العرضية لادراك ما ، أو أن تكون له على الأقل صورة من شأنها أن
تختزن . فمثل هذه الانطباعات لا تستبغ وعياً . وذلك ما سيتبينه المرء
ان أدرك جيداً معنى هذا المثل : فحين يحدث ، خلال تغييرنا مكاننا ، أو
على الأصح خلال عبورنا مكاناً ، أن نقطع على التوالى مناطق من الهواء
دون أن نكون قد اتوينا فعل ذلك ، فلن تحتفظ عن هذا الأمر بأدنى
ذاكرة ، بل لن نفكر فيه خلال سيرنا . وبالمثل ، فاذا لم يكن هدفنا ،
خلال رحلة ، هو أن نجتاز مسافة معلومة ، وانما يكون ما نرمى اليه هو
مجرد الانتقال خلال طبقات الهواء ، فلن نهتم بمعرفة المرحلة التى نحن
فيها ، وكم من الطريق قطعنا . وأخيراً ، فان لم يكن علينا أن نتحرك
خلال وقت محدد ، وانما نتحرك فحسب ، أو أن نقوم بأى فعل آخر

دون أن نربطه بالزمان ، فلن تظل لدينا أية ذكرى بتعاقب الأزمنة . وأنا لنعلم جيداً أنه لو كانت لدينا فكرة شاملة عن فعل ينبغي علينا القيام به ، وكنا على يقين من أن الفعل سيتم تبعاً لتلك الفكرة ، فلن تعبر تفصيلات ذلك الفعل أى انتباه . وإذا ما كرر المرء نفس الفعل دائماً ، كان تذكر كل تفصيلاته أمراً عقيماً ، ما دام يظل كما هو . والحال كذلك بالنسبة الى النجوم : فهى فى مسارها تتحرك لستم فعلها الخاص ، لا لتعبر المواضع التى تجتازها . وفعلها الخاص لا شأن له برؤية المواضع التى تمر بها ، أو بعبور هذه المواضع ، فهذا العبور عرضى بالنسبة اليها ، وانما يثبت تفكيرها على أمور أهم منه بكثير . انها لا تحصى أبداً تلك الأمكنة العديدة التى تنتقل فيها ، والتى تظل دائماً كما هى ، ولا تحسب أزمنة عبورها لها ، حتى لو افترضنا أن الانقسام يسرى على تلك الأمكنة والأزمنة . ونتيجة ذلك أنه لا يلزم قط أن تكون لها ذكرى تلك الأمكنة ولا تلك الأزمنة .

ثم ان حياة هذه النفوس دائماً واحدة ، وعن هذه الحياة تنتج حركتها المكانية حول نفس المركز ، بحيث ينتهى الأمر بتلك الحركة ألا تعود محلية ، بل حيوية ، أى أنها هى الحركة الحيوية لكائن حى واحد ، لا يؤثر الا على ذاته ، وساكن بالنسبة الى ما هو خارج عنه ، يتحرك بفعل الحياة الأزلية الكامنة فيه . ولنا أن نقارن حركة النجوم بحركة فرقة راقصة : فهذه الفرقة لو توقفت فى لحظة معينة ، لما تم الرقص الا اذا كان قد أدى من البداية الى النهاية . أما اذا كانت هذه الفرقة ترقص على الدوام ، فان رقصها يتم فى كل لحظة . واذن فليس تمت لحظة أو موضع يتم فيهما الرقص ، ومن هنا لا تكون للفرقة أية رغبة فى قياس مكان الرقص أو مدته ، وبالتالي لا تذكر ذلك قط .

وفضلاً عن ذلك ، فالنجوم تحيا حياة سعيدة ، متأملة هذه الحياة بواسطة نفوسها الخاصة . وهى فى ميل نفوسها الى الوحدة ، وفى الاشعاع

الذى يصدر عنها لينتشر فى السماء كلها ، تكون أشبه بعود تشد أوتاره - حين تهتز تعاطفاً - شيداً منسجماً بطبيعته . هكذا تكون حركة السماء . فإذا كانت لحركة أجزاء السماء صلة بها ، وإذا كانت هى ذاتها تنتقل بحركة كلية ، وكانت لكل جزء من أجزائها حركة مختلفة ، ولكن فى نفس الاتجاه ، نتيجة لاختلاف مواقعها ، فذلك أيضاً يؤيد فكرتنا عن حياة كلية دائمة الاطراد .

٩ - ولكن زيوس الذى يدبر الكون ويوجهه ويرشده ، والذى يمتلك على الدوام نفساً علوية وعقلاً علوياً ، والذى يتبأ بالحوادث ويتحكم فيها حينما تحدث ، ويرتب كل شئ وفقاً لنظام دقيق ، وعلى يديه تتم دورات النجوم ، كما تم منها الكثير من قبل - زيوس هذا كيف لا يتذكر الفترات التى انقضت ومقاديرها ؟ وإذا كان لا بد له حتى تستأنف الفترات من جديد ، من أن يصنع ويجمع ويحصى ، فكيف لا تفوق ذاكرته كل ذاكرة أخرى ، ما دام فى صناعته يفوق كل صانع آخر ؟

- أما عن تذكر الفترات الكونية ، ففيه وحدة تمثل صعوبة كبرى . فما هو عددها ، وهل يعرفه زيوس ؟ لو كان هذا العدد متناهياً ، لكنا ننسب الى الكون بداية فى الزمان . وان كان لا متناهياً ، فمعنى ذلك أن زيوس لا يعلم عدد أفعاله الخاصة . والواقع أنه سيعلم أن فعله كله واحد ، تحييه حياة أزلية واحدة ، وفى هذا المعنى يكون ذلك العدد لا متناهياً ، ويعلم زيوس وحده عمله لا من الخارج ، بل خلال صنعه له ، وبهذا يكون اللامتاهى ، مفهوماً على هذا النحو ، معه على الدوام ، أو بالأحرى مصاحباً له ، ويتأمله زيوس بمعرفة ليست مستفادة قط . ولما كان يدرك لا نهائية حياته الخاصة ، فانه يعلم الفاعلية التى يمارسها على الكون فى وحدتها ، وان كانت تلك الفاعلية (رغم وحدتها) تنظم كل شئ .

١٠ - ان المبدأ المنظم مزدوج • فهو الصانع بمعنى ، وهو نفس الكون بمعنى آخر • واسم زيوس يدل على الصانع وعلى النفس التي تدبر العالم معاً • فاذا تحدثنا عن زيوس بوصفه الصانع ، فعلينا أن نستبعد عنه كل فكرة عن ماض أو مستقبل ، وأن نعزو اليه حياة ثابتة لا زمانية • ولكن السؤال يظل قائماً بالنسبة الى زيوس بوصفه حياة العالم ، والمشتغل في ذاته على المبدأ الموجه للكون : فهلا تنقضى تلك الحياة في الحساب وفي بحث ما ينبغي عمله ؟ ذلك بأن الكشف وترتيب ما ينبغي عمله هي أمور قد تمت ، وليست أموراً تتم في لحظة معلومة ، والا لكانت متولدة • ولكن القائم بهما هو النظام ذاته ، وهو فعل نفس معتمدة على حكمة تظل في العقول ، وصورتها تنعكس في النظام الباطن لتلك النفس • وما دامت تلك الحكمة لا تتغير ، فليس على النفس أن تتغير بدورها : اذ ليست هناك لحظة لا تتأمل النفس فيها تلك الحكمة ، ولو كفت عن تأملها ، لاتباعها الشك • ذلك بأن النفس واحدة ، وفعلها واحد • والمبدأ الموجه للعالم يسيطر دائماً عليه ولا يسيطر عليه أبداً • فمن أين تأتية كثرة تبث فيه الفرقه والتردد ؟ ان ذلك المبدأ الواحد الذي يدبر الكون يريد دائماً نفس الشيء ، فلم تتغير ارادته ، وتصار بين جوانب عديدة ؟

- ومع ذلك ، فما القول اذا كانت ارادته تغيره ، رغم وحدته الخاصة ؟

- انها لا تقع من أجل ذلك في الشك • فعدم تأكدها من الاتجاهات التي تضيفها على صور الكون العديدة وأجزائه الكثيرة ، لا يرجع أبداً الى تعارض هذه الصور والأجزاء • وهي لا تبدأ بالموجودات الدنيا والجزئية ، وانما بالرئيسية • وهي تنتقل من الأول الى الأخير دون عائق يعترضها في سيرها • وهي تنظم وتسيطر لأنها تظل كما هي في أداؤها لنفس الفعل • وفضلاً عن ذلك فلو كانت نواياها تتغير ، فمن أين يأتيها هذا التغير ؟ ثم انها اذا ترددت في استدلالها ، لكان معنى ذلك تساؤلها عما ينبغي عليها عمله ، مما يترتب عليه أن يضعف فعلها كل الضعف •

١١ - ومن الممكن التأثير على مجرى حياة الكائن الحي ، اما بالبدا من الخارج ومن الأجزاء ، أو بالبدا من المبدأ الحيوى الباطن . فالطبيب يبدأ من الخارج ، ويتقل من جزء الى جزء ، ومن هنا كان يتردد ويتدبر طويلاً . أما الطبيعة التى تبدأ من المبدأ (الباطن) فليست فى حاجة الى تفكير طويل . والمبدأ الذى يتحكم فى الكون يدبره لا على مثال الطبيب ، بل كما تدبر الطبيعة . ولكنه أبسط منها كثيراً ، من حيث هو منطبق على كل الموجودات المتضمنة فى الكون كأجزاء فى كائن حي واحد . اذ أن تمت طبيعة واحدة تتحكم فى كل الطبائع الخاصة . وتلك الطبائع الخاصة تتلوها وتتعلق بها وتلحقها وتمتد عليها كالفرع على الشجرة . فأى موضع يظل للاستدلال والحساب والذاكرة ؛ حيث تسود حكمة حاضرة فعالة على الدوام ، تدبر دائماً على نفس النحو ؟

وليس خلق هذه الطبيعة لأشياء متنوعة متباينة ، ليس ذلك داعياً الى الاعتقاد بأن العلة الفعالة تتابع كل تغيراتها . بل ان الأشياء المتولدة كلما ازدادت تنوعاً ، ازداد فاعلها ثباتاً . وفى الكائن الحي الواحد ، تحدث بفعل الطبيعة أمور عديدة يتلو كل منها الآخر ، كالأعمار المتعاقبة . ففي فترات معلومة تظهر القرون أو اللحية ، وينمو الثديان ، ثم يأتى النضج والقدرة على انجاب كائنات أخرى . وكل هذه المبادئ البذرية تضاف دون أن تقضى المبادئ السابقة ، ودليل ذلك أن المبدأ البذري للأب يعود الى الظهور كاملاً فى الكائنات التى ينحىها . فعلى اذن أن نعرف بوجود حكمة واحدة شاملة ثابتة للكون تتصف بالكثرة وتنوع ، وان تكن مع ذلك بسيطة . وعلى الرغم من أن حكمة أعظم الأحياء هذه ، أى حكمة العالم الواحد ، تتصف بالكثرة ، فانها لا تتغير : فهى مبدأ واحد ينتظم كل شئ فى نفس الآن . ولو لم تكن كل شئ ، لما كانت حكمة الكون ، بل حكمة الأجزاء اللاحقة لكل .

١٢ - وقد يقال ان تلك الطريقة فى الخلق من عمل الطبيعة ، أما

الحكمة التى فى الكون ، فمن الضرورى أن يكون عملها استدالات ، وأن تكون لها ذكريات .

— ذلك اعتراض أناس ينظرون الى الحكمة نظرة معكوسة ، ويعتقدون أن التفكير ومحاولة التفكير شيء واحد (١) . أليس الاستدلال حقاً هو محاولة كشف أفكار وصيغ صادقة توصل الى الوجود الحقيقى؟ ان الانسان ليستدل ، كما يعزف على القيثارة ، ليتعلم اجادة العزف عليها، وكما يتمرن ليكتسب عادة ، وكما يتعلم ليكتسب معرفة . فالاستدلال هو محاولة تعلم ما يملكه الحكيم من قبل . فالحكمة اذن لدى ذلك الذى كف عن البحث ، ودليل ذلك فى المستدل ذاته : فحين يفرغ من كشف ما يريد ، يكف عن الاستدلال ، وهو يكف عنه لأنه قد توصل الى المعرفة . فاذا وضعنا المبدأ الموجه للعالم فى مرتبة من هو بسبيل التعلم ، كان علينا أن نعزو اليه استدلال وشكوك ذاكرة أولئك الذين يجمعون الماضى الى الحاضر والمستقبل . واذا وضعناه فى مرتبة من علم ، كان علينا أن نؤمن بأن حكمته حالة ثابتة وصلت الى منتهاها .

ثم ان هذا المبدأ يعلم الغيب : اذ أن انكار هذا العلم عليه أمر مستغرب . فما الذى يمنع هذا المبدأ من أن يعلم كيف سيكون العالم ؟ فاذا كان هذا العلم متوافراً له ، فما حاجته الى الاستدلال وجمع الماضى بالحاضر ؟ ان علمه بالغيب — اذا سلمنا بتوافره له — ليس كعلم العرافين، وانما كعلم أولئك الذين يصنعون شيئاً وهم على يقين من أنه سيوجد . ذلك هو يقين المهيمن على كل شيء الذى لا يعرف تردداً ولا ريباً . ومثل هذا اليقين انما يكون لأولئك الذين توافر لهم ايمان راسخ . وعلى ذلك فهو يعلم الغيب كما يعلم الحاضر ، بنفس الثبات ، ودون أى استدلال .

(١) يلاحظ هنا أن أفلوطين يفرق بين التفكير ومحاولة التفكير ، على أساس أن محاولة التفكير هي الاستدلال، والاستدلال عنده شيمة العقل الناقص الذى يفتقر الى مشاهدة الحكمة ولادراك هدفه بطريق مباشرة فيلجأ الى طريق الاستدلال التدريجى .

ولو لم يكن هذا المبدأ يعلم الغيب الذى يخلقه ، لما كان يخلقه عن علم وتبعاً لأنموذج ، ولكان خلقه عرضياً خاضعاً للاتفاق . ولما كان هذا محالاً فلا بد أن يكون فى خلقه ثابتاً . وما دام فى خلقه ثابتاً ، فانه لا يخلق الا تبعاً لأنموذج يحمله فى ذاته . واذن فهو يخلق على نحو واحد : اذ أنه لو كان يغير طريقة خلقه فى كل لحظة ، لما حال شئ دون اخفاقه فى الخلق . ولاشك أن فعله الحادث يتضمن أشياء متميزة ، ولكن تميز هذا الفعل الحادث لا يرجع الى ذاته ، وانما الى خضوعه لمبادئ بذرية متعددة . وهذه المبادئ آتية بدورها من الخارج ، وهى تكون سلسلة يرتبط بها الخالق . واذن فالمبدأ الخالق للعالم لا يمكن أن يخطئ ، أو أن يتردد ، أو يناله عناء ، وان كان البعض قد ظنوا أن تدبير العالم عمل يجلب العناء . فالمرء لا يلقى مشقة الا اذا قام بعمل غريب عنه ، لا سلطان له عليه . أما اذا كان هو المسيطر ، والمسيطر الوحيد ، على عمله ، لما كانت به حاجة الا الى ذاته وارادته . وذلك يعنى بالنسبة اليه أنه لا يحتاج الا الى حكمته وحدها . واذن فلا حاجة به الى عون خارجي حتى يخلق ، اذ أن حكمته ليست خارجة عنه وهو لا يستخدم أى شئ مستفاد . وعلى ذلك ، فهو لا يلجأ الى الاستدلال ولا الذاكرة لأن هذين أمران طارئان .

١٣ - لا شك فى ذلك ، ولكن فيم تختلف الحكمة ، على النحو الذى عرضت به ، عما يسمى بالطبيعة ؟

ان الحكمة هى الحد الأعلى ، والطبيعة الأدنى . فالطبيعة صورة للحكمة ، ولما كانت هى الجزء الأدنى من النفس ، فانها لا تشتمل الا على آخر أشعة العقل . ولتصور ، فى هذا الصدد ، قرصاً سميكاً من الشمع تخترقه العلامة المطبوعة على أحد وجهيه حتى الوجه الآخر . فبينما تجد الخطوط واضحة المعالم فى الوجه الأعلى ، لا ترى لها الا أثراً واهياً فى الوجه الأدنى . وهكذا لا تكون الطبيعة عارفة ، بل خالقة فحسب .

وهي تخلق بأن تنقل ، على نحو آلي ، ما لديها الى ما هو أدنى منها ، أى الى الجسمى والمادى ، مثلما ينقل شيء ساخن صورة الحرارة الى ما يلامسه ، ولكن بتأثير يقل عن المصدر الأول للحرارة • ومن هنا لم يكن للطبيعة تخيل • فالتفكير العقلى أسمى من التخيل ، والتخيل وسط بين الانطباع الذى هو وحده ما تقدر عليه الطبيعة ، وبين التفكير • اذ ليس للطبيعة ادراك حسى ولا عقل ، بينما التخيل يشتمل على التأثيرات الآتية من الخارج ، بحيث يكتسب المتخيل معرفة بهذه التأثيرات • أما الطبيعة فتولد بذاتها ، وان كان فعلها مستمداً من مبدأ فعال •

وعلى ذلك فالعقل يملك الموجودات ، والنفس الكلية متلقاها منه أزلاً ، وفي هذا تكون حياتها • ونورها الواضح انما هو معرفة أزلية بواسطة الفكر • أما الطبيعة فهي انعكاس تلك النفس على المادة • وعند الطبيعة ، بل قبلها ، تنتهى سلسلة الوجود الحقيقى ، ونصل الى أدنى درجات الحقيقة العقلية ، وبعد ذلك لا يعود هناك سوى صور للماهيات • والطبيعة موجبة الفعل بالنسبة الى المادة ، سلبية بالنسبة الى النفس • والنفس التى هى سابقة عليها مع كونها مجاورة لها ، فعالة دون سلبية • أما النفس العليا فلا تتناول فاعليتها الأجسام والمادة •

١٤ - والعناصر ، من بين الأجسام التى تولدها الطبيعة ، هى الخلق المباشر للطبيعة ذاتها • أما النبات والحيوان ، فهل يملكان الطبيعة وكأنها مودعة فيهما ؟ وهل الطبيعة كالنور الذى لا يحتفظ هواؤه المنير بشيء حين ينطفئ ، ما دام النور والهواء شبيئين متميزين لا يختلطان ؟ انهما كالنار التى تترك ، بعد ابتعادها ، بعض الحرارة فى الشيء الذى سخنته ، بحيث تكون هذه الحرارة مختلفة عن حرارة النار ، ما دامت صفة تحل فى الشيء الساخن • اذ أن الصورة التى تضيفها الطبيعة على الشيء الذى تكونه لا بد أن تعد مختلفة عن الطبيعة ذاتها • ولكن ينبغى أن نبحت فيما اذا كان هناك وسط بين تلك الصورة وبين الطبيعة •

أما عن الفرق بين الطبيعة وبين الحكمة الموجودة في العالم ، فقد تحدثنا عنه من قبل •

١٥ - ولكن ها هي ذي صعوبة أخرى تعرض رأينا الحالي • ففي العقل الأزل ، وفي النفس الزمان ، اذ ليس للزمان وجود الا في فاعلية النفس ، وهو ناتج عن هذه الفاعلية (١) • ومن ثم ، فما دام الزمان ينقسم الى أجزاء ويشتمل على الماضي ، فكيف لا تنقسم فاعلية النفس معه ، وكيف لا تنشأ الذاكرة في النفس الكونية من تفكيرها في الماضي ؟ فلنكرر ما قلناه من أن الهوية تسبب الى ما هو أزلي ، والتغاير الى الزمان ، والا لما تميز الأزل على الزمان ، وخاصة لأننا نأبى أن نعزو الى النفوس أى تغير في أفعالها • فهل يجيب امرؤ بأن نفوسنا تقبل حقاً التغير وكل النقائص المرتبطة بالوجود في الزمان ، أما النفس الكونية التي تولد الزمان ، فليست هي ذاتها في الزمان ؟ فلنسلم بذلك ، ولكن ما الذي يؤدي بها الى توليد الزمان ، لا الأزل ؟

- ذلك بأن ما تولده فان ومتضمن في الزمان • والنفوس ليست في الزمان قط ، بل فيه أحوالها وأفعالها فحسب • وكل النفوس أزلية ، وهي سابقة على الزمان • وكل ما في الزمان أدنى مرتبة من الزمان ذاته ، اذ يشتمل الزمان على ما في الزمان ، كما هي الحال بالنسبة الى ما هو في المحل أو في العدد •

١٦ - ولكن ان كان في النفس الكونية شيء يليه شيء آخر ، وان كان فيما تنتجه ما هو قبل وما هو بعد ، وان كانت فعالة خلال الزمان ، فذلك كله يعنى أنها متجهة صوب المستقبل • وما دامت متجهة صوب المستقبل ، فهي تعرج أيضاً على الماضي •

(١) في هذا النص يقترب افلاطون من النظرة الحديثة الى طبيعة الزمان ويربطه بالعنصر الدائم في النفس ، مخالفاً بذلك أرسطو ، الذي عرفه تعريفاً موضوعياً خالصاً ، ذايراً انه «مقدار الحركة بحسبان المتقدم والمتأخر» •

- ان السابق واللاحق فيما تصنعه ، أما فى ذاتها فليس تمت
ماض ، بل توجد فيها كل المبادئ البذرية فى وقت واحد ، كما قلنا من
قبل • ونواتجها لا تظهر فى نفس الوقت ، ولا فى نفس المكان ، ولكن
المبادئ توجد معاً : فالأرجل والأيدى التى توجد معاً فى المبدأ البذرى
للإنسان ، توجد منفصلة بمعنى مخالف للمعنى المحلى ، فهلا يكون
السابق واللاحق فيها بدورهما على نحو يختلف عما فى الأمور الزمانية؟
ان انفصال الأجزاء يعنى هنا اختلافها فى الطبيعة ، ولكن أى معنى يكون
للسابق واللاحق ؟

- لا معنى على الإطلاق بالتأكيد ، سوى أن ذلك الذى ينظم العالم
يتحكم فيه أيضاً بأن يقول : ليكن هذا أولاً ، ثم ذاك ، والا لوجدت كل
الأشياء فى وقت واحد •

- أجل لو كان التنظيم متميزاً عن الموجود الذى ينظم ، لأمكنه أن
يتحدث على هذا النحو • ولكن اذا كان الموجود الذى يتحكم هو ذاته
التنظيم الأول ، فانه عندئذ لا يصدر أوامر ، بل يخلق الأشياء واحداً
بعد الآخر فحسب • اذ لو تكلم ، لتكلم تبعاً للنظام ، ولكان بذلك
متميزاً عنه •

- ولكن كيف يكون المنظم ذاته فى هوية مع النظام ؟

- لأن الموجود المنظم ليس مادة وصورة ، بل هو صورة خالصة ،
وهو النفس والقوة والفعل الذى يأتى بعد العقل مباشرة • ولا يمكن أن
تتعاقب الأشياء واحداً بعد الآخر الا اذا كانت عاجزة عن أن توجد كلها
فى نفس الوقت •

وان نفساً كهذه لهى موجود مبجل : فهى متحدة بمرکزها كدائرة،
والدائرة التى لها أصغر حجم ممكن بعد المركز ، هى امتداد لا ينقسم •
وتلك هى صلة المبادئ فيما بينها • فلنضع الحيز فى المركز ،

والعقل في دائرة ثابتة ، والنفس في دائرة متحركة ، يحركها الشوق .
اذ أن العقل يمتلك الخير مباشرة ويفهمه ، أما النفس فتشتاق الى الخير
الذي هو وراء الوجود . وفلك العالم يمتلك النفس التي تشتاق الى
الخير ، وهي تتحرك لأن من طبيعته أن يشتاق (١) . ولكنه لما كان
جسماً ، فهو يشتاق بطبيعته الى موجود يوجد خارجه ، لذا كان يمتد
حوله ، ويدور ، وبالتالي يتحرك في دائرة .

١٧ - ولكن كيف لا تكون الأفكار والخواطر فينا كما تكون في
النفس الكونية ؟ ولم هذا التعاقب وهذا السعي في نفوسنا ؟ أيرجع ذلك
الى كثرة المبادئ والحركات فينا ، والى عدم وجود قوة واحدة تسيطر
علينا ؟ أيرجع الى أن حاجتنا تتغير في كل لحظة ، والى أن كل لحظة
حاضرة ، غير محددة في ذاتها ، تزخر بأمور خارجية تختلف في كل
لحظة ؟ أذلك راجع الى أن ارادتنا تتغير أيضاً تبعاً للمناسبة والحاجة
الحاضرة ؟ ان الحوادث الخارجية تقع متعاقبة .

- الحق أنه لما كان ثمت قوى عديدة تتحكم فينا ، فان كل قوة
تلقى من الباقيين كثرة من الصور الطارئة التي تتجدد بلا انقطاع ، والتي
هي عقبات في طريق حركاتها وأفعالها الخاصة . وهكذا يحدث ، حين
تسيطر فينا رغبة ، أن تظهر صورة للشيء المرغوب فيه ، ونوع من
الاحساس يجعلنا ندرك انفعالنا وبأمرنا بأن نطيعه وأن نشبعه . وسواء
أطاعت القوة الكامنة فينا هذا الانفعال أم قاومته ، فمن الضروري أن
يتابها التردد والتغير . وتؤدي عاطفة الغضب التي تدعونا الى الدفاع عن
أنفسنا الى النتيجة ذاتها . وان حاجات الجسم وغيرها من الأهواء لتؤدي
الى اختلاف حكمنا على الأشياء الواحدة ، وكذلك الحال في الجهل بالخير،

(١) يقترب افلاطون هنا من رأى ارسطو في ارجاع الحركة الكونية الى شوق
الموجودات الى الواحد الاول فيدفعها ذلك الى الحركة نحوه .

وفى عدم استقرار أحكام النفس التى تتقاذفها الأهواء من كل ناحية •
ومن اختلاط تلك المؤثرات كلها تظهر مؤثرات أخرى مماثلة •

ولكن هل يسرى تغير الرأى على خير أجزائنا بدوره ؟ كلا ،
فالتردد والتغير لا يتتمان الا الى الخليط (المركب من جسم ونفس) ،
أما العقل القويم الذى يتنى الى هذا الجزء الأسمى والذى يستوعب
مجموع النفس ، فلا يتأبه ضعف فى ذاته ، وانما لامتزاجه بأمر
أخرى : هو كالناصح الأمين بين جماعة فى حشد صاحب • فليست
كلمته هى العليا ، بل تعلو عليها جلبة العامة وصياحهم ، فيظل ساكناً ،
و لا يمكنه أن يفعل شيئاً ، ويغلبه صخب الأشرار • ففى الانسان الشرير
يسود الفوضى ، ويكون فعل الانسان عندئذ صادراً عن قوى سيئة التدبير •
أما الانسان الوسط فهو كمدية يسودها عنصر طيب ، وتتمتع بحكومة
ديمقراطية غير متطرفة • فاذا ما تقدم الى ما هو أصلح ، كانت حياته أشبه
بحكومة أرستقراطية ، لأنه يتخلص من تأثير مجموع الملكات ، ولا توجهه
الا الأصلح منها • أما الانسان التام الفضيلة ، ففيه قوة واحدة تحكم باقى
القوى وتنظمها ، وتفصل عنها تماماً (١) •

واذن ففى نفس العالم يحكم مبدأ واحد على نحو مطرد ، وفى بقية
التفوس يختلف الأمر عن ذلك ، وقد ذكرنا السبب ، فحسبنا ما قلنا
فى هذا الموضوع •

١٨ - فلنبحث الآن المسألة الآتية : هل يتميز البدن (الحى) بصفة
يختص بها ؟ وهل له وهو حى بفضل وجود النفس ، طابع خاص ؟ أم
أن كل ما له لا يعدو أن يكون طبيعة ؟ وهل الطبيعة هى الشئ الوحيد
لذى يتحد به ؟

(١) يلجأ افلاطون هنا الى تشبيه عناصر النفس الفردية بعناصر المدينة فى الحياة
سياسية ، وهو تشبيه معروف عند افلاطون • ويلاحظ انه ينتهى كذلك الى اشارة
لحكومة الارستقراطية على الحكومة الديمقراطية •

— كلا ، فان كان فى بدن نفس وطبيعة ، فذلك لأن البدن فى ذاته لا يمكن أن يكون بغير نفس على الإطلاق • وهو لا يشبه بالهواء المضاء ، بل بالهواء الساخن • فأجسام الحيوان والنبات ينبغى أن يكون لها ظل من النفس ، وعلى هذا النحو يكون للبدن صفاته الخاصة ، ولذاته وآلامه المتميزة • وهذه اللذات والآلام تصل إلينا ، بحيث نعرفها دون أن تتأثر بها • وأعنى بضمير المتكلم الجمع هنا ، بقية النفس التى لا يكون البدن الحى غريباً عنها ، ما دام ملكاً لنا ، وانما يكون حرصنا عليه لأنه ملك لنا • فرغم أن هذا الجسم ليس فى ذاتنا ، فنحن مع ذلك لا نتحرر منه • فهو مرتبط ومتعلق بنا ، ورغم أن نفوسنا هى الجزء الرئيسى فى وجودنا ، فان لنا بجانب ذلك بدنًا • لهذا كنا نهتم بلذاته وآلامه ، وكلما ازدادنا ضعفاً ، قل انفصالنا عنه ، وكلما ازدادنا اقرباً بأنه الجزء الرئيسى فىنا ، وبأنه الانسان ، أمعنا اغراقاً فيه •

وان الانفعالات ، كاللذة والألم ، لا يجب أن تعزى الى النفس وحدها ، بل أيضاً الى الجسم الذى يرتبط بها ، والى المركب منهما • فاذا ما نظر الى النفس والجسم متفرقين كانا مكثفين بذاتهما على نحو ما : اذ أن الجسم وحده لا يحس تأثيراً ، لأنه غير حى • فليس هو مثلاً الذى يوجد فى أسفل ، بل مجموع أجزائه • وكذلك النفس اذا تركت وحدها لا تنقسم ، بل تغدو فى هذه الحالة بمنأى عن كل تأثير • ولكن اذا أراد شيان أن يجعلاً من ذاتهما شيئاً واحداً ، فمن الممكن أن يعاق اتحادهما ، لأنه مستفاد • وذلك فى أغلب الظن ، هو منشأ الألم • ولا ريب فى أن هذا الرأى لا ينطبق على الحالة التى يكون فيها هذان الشيطان جسمين ، اذ أن طبيعة الجسمين واحدة • ولكن هب أن طبيعتين مختلفتى النوع تريدان الاتحاد : عندئذ تتلقى الطبيعة الدنيا من الطبيعة العليا شيئاً ما ، ولما كانت لا تستطيع تلقيه كما هو ، فانها تحتفظ منه بأثر خافت فحسب ، وبهذا يظلان اثنين ، وتكون الطبيعة الدنيا مع ذلك وحدة

توسط بين ما كانت عليه ، وما لم يمكنها تلقيه . وهكذا تخلق لنفسها متاعب جديدة ، لأنها اتحدت اتحاداً ضعيفاً واهياً ، دائم التضاد والاضطراب . وتلك الطبيعة ، التي هي معلقة على الدوام ، تنخفض تارة ، فتنم بذلك عن الألم ، وترتفع تارة أخرى ، فتعبر عن رغبتها في الاتحاد بالطبيعة العليا .

١٩ - ذاك اذن هو ما يسمى باللذة والألم : فالألم هو العلم بانحدار الجسم الذي هو بسيل أن يحرم من صورة النفس التي يملكها ، واللذة هي علم الكائن الحي بعودة صورة النفس الى جسمه . فالجسم اذن يستشعر تأثيراً ، والنفس الحاسة التي هي بقربه تعلم ذلك عن طريق الاحساس ، ثم تنقل علمها هذا الى الجزء الذي تنتهي عنده الاحساسات في النفس . وعندئذ يشعر الجسم بالألم ، أو هو يتألم بمعنى أنه يتقبل انفعالاً . فاذا ما قطع منه جزء مثلاً ، نتج عن ذلك انقسام في كتلته ، ولكن الألم الذي يعقب ذلك لا ينشأ عن كونها كتلة حية . وهاك مثل آخر : فالحروق مثلاً في الجسم ، ولكن النفس تشعر بالحرق والقطع وتلقى منه التأثير ، لأنها ملامسة للجسم ، ان جاز هذا التعبير . وهي كلها تحس بالتأثير الآتي من الجسم دون أن تكون هي ذاتها قد تأثرت . وحين تحس كلها ، تعلن أن الأثر في المكان الذي تلقى الضربة وتألم . ولو كانت النفس ، التي هي كلها ماثلة في كل الجسم ، لو كانت هي التي تأثرت ، لتأثرت كلها بالألم ، ولتألمت كلها ، ولما حددت موضع الألم في مكان بعينه ، ولقالت ان الألم في كل موضع تكون فيه النفس ، أي في كل البدن . ولكن الواقع أن الاصبع هو الذي يتألم ، وما يتألم الشخص الا لأن ذاك اصبعه . ولذا يقال ان الشخص يتألم لأن اصبعه يؤلمه ، مثلما يقال انه أشقر لأن عينيه زرقاوان . واذن فالألم يكون في المنطقة المتأثرة ، ما لم تكن تعني بالألم الاحساس الذي يصاحبه ، وعندئذ يكون من الواضح أن المعنى هو أنه ليس ثمن ألم يغيب عن

الاحساس • ومع ذلك فالاحساس ذاته ليس ألماً ، بل هو معرفة الألم ،
ولما كان معرفة ، كان غير متأثر ، ولا لما أمكنه أن يعلم ما أدركه وينقله
دون تحريف • فالرسول الذي يجرقه الانفصال والتأثر اما غير تأقل
للأنباء على الاطلاق ، واما محرف لها •

٢٠ - ونتيجة ذلك أن مبدأ رغبات البدن يكون في الجزء المشترك،
وفي طبيعة البدن على نحو ما عرفناها • فمبدأ الميول والأهواء لا يمكن
في واقع الأمر أن يكون في بدن خالص ، ولا في النفس منظوراً إليها
على حدة • فليست النفس هي التي تسعى الى الطعوم الحلوة أو المرة ،
بل هو البدن ، ولكنه البدن الذي لا يود أن يظل مجرد بدن ، وبهذا
تكون حركاته أكثر تنوعاً من حركات النفس بكثير ، لأن عليه أن يتوجه
صوب جهات عديدة حتى يحصل على ما يلزمه • ففي حالة معينة ، قد
يلزمه المر ، وفي حالة أخرى ، قد يلزمه الحلو ، وقد يحتاج تارة الى
الرطوبة ، وتارة الى الحرارة ، وهي كلها أحوال ما كان يسمى إليها لو
لم تكن له تلك الحياة التي تبشها فيه النفس •

- لقد ذكرنا من قبل أن الألم يولد معرفة به ، ثم تود النفس أن
تقص عن البدن ما أثر فيه ، فتوحى الى البدن بالابتعاد ، ويحاول العضو
الذي كان هو أول ما تأثر ، يحاول بعد ما علمه من ذلك التأثير أن ينأى
بالتراجع • وكذلك الحال في الرغبة : فهناك معرفة عن طريق الاحساس
وعن طريق الجزء من النفس ، الذي أسمىه بالطبيعة ، والذي ينقل الى
البدن أثر النفس • فالطبيعة اذن تستشعر بكل وضوح رغبة هي خاتمة
مطاف تلك التي بدأت في البدن • ثم يقدم الاحساس صورة الشيء
(موضوع الرغبة) • وبناء على هذه الصورة ، فاما أن تشبع النفس تلك
الرغبة - وتلك في الحلق هي مهمتها - أو أن تقاومها ، ولا تلقى بالا الى
البدن الذي بدأت منه الرغبة ، ولا الى الطبيعة التي رغببت بعد ذلك •

– ولكن لم تكن هناك رغبتان ؟ ولم لا يكون مستقر الرغبة في
البدن وحده ، بوصفه حياً ؟

– ذلك لأن الطبيعة شيء ، والبدن الحى شيء آخر . فالبدن ناتج
عن الطبيعة ، اذ أن طبيعة البدن سابقة على ميلاده . فهى التى تخلقها ،
وتشكله وتصوره . فلا بد اذن من أن تبدأ الرغبة ، لا فيها ، بل فى
البدن الحى ، حين يتأثر ويتألم ، « وحين يرغب فى الحالة المضادة لحالته
الحاضرة » (١) كاللذة بدلا من الألم ، والاشباع بدلا من الحاجة . أما
الطبيعة ، فينبغى أن تضع نصب عينيهامطالب البدن المتألم وكأنها أم له ،
تحاول أن تردعه وأن تردده اليها ثانية . وهى فى محاولتها أن تجلب له
الشفاء تتحد برغبات البدن المتأثر ، وينتهى الأمر بتلك الرغبات الى أن
تنتقل منه اليها .

فلنا اذن أن نقول ان الرغبة فى البدن تأتى منه هو ذاته ، وأنها
فى الطبيعة تأتى من شيء آخر ، وتوجد من أجل شيء آخر (هو البدن)
أما الملكة التى تشبع الرغبة أو يجمعها ، فهى مختلفة عنه كل الاختلاف .

٢١ – أما أن أصل الرغبات هو البدن ، فذلك ما تبينه ملاحظة
الأعمار المختلفة . فالرغبات البدنية تختلف حين يكون المرء طفلا ، عنها
حين يكون شابا ، أو رجلا ناضجا . وهى تختلف فى حالة الصحة عنها
فى حالة المرض مع أن ملكة الرغبة واحدة . فواضح اذن أن تلك
الاختلافات العديدة فى الرغبات انما ترجع الى البدن وما يطرأ عليه من
تغيرات لا تحصي .

ومن جهة أخرى ، فان كان صحيحاً أن ميول البدن لا تصاحب
دائماً تمام يقظة الرغبة واكتمالها ، واذا كان الميل البدنى يتوقف ، حتى

(١) افلاطون – فيليبوس ٢٥ : ٤

قبل أن نحكم ارادة المرء الواعية بالكف عن الشرب أو الأكل مثلاً ،
فذلك لأن الرغبة تصل الى حد معين ، طالما كانت في البدن العضوى ،
ولكن الطبيعة لا تسيرها ، بل لا تتوى ذلك ولا تريده ، ما دامت الرغبة
لا تتفق مع الطبيعة الى الحد الذى يجعل هذه تسير الرغبة حتى تبلغها ،
اذ أن الطبيعة تختبر الرغبات وتميز منها ما يتفق معها مما لا يتفق •

أما عن المسألة الأولى ، فإن قيل ان الفوارق التى تطرأ على الأبدان
فيما بينها ، تكفى لايجاد رغبات مختلفة فى ملكة الرغبة ، فليس معنى
ذلك أنه يكفى الجسم أن يفعل بطرق مختلفة حتى تشعر ملكة الرغبة
ذاتها من أجله برغبات مختلفة ، فى حين أن اشباع هذه لا يكسب هذه
الملكة ذاتها شيئاً • فالمرء لا يرغب فى الغذاء أو الحرارة أو الرطوبة ،
أو فى الحركة ، أو الحلاء أو الامتلاء - كل هذه أمور لا يرغب فيها
المرء من أجل هذه الملكة ، بل من أجل البدن • أى أن هذا كله يتمنى
الى البدن •

٢٢ - فهل ينبغى أن نميز ، فى النباتات أيضاً ، بين صفات توجد
فى أجسامها كصدى لقوة ، وبين القوة التى تنتج هذه الصفات - وهذه
القوة فيما هى ملكة الرغبة ، وفى النباتات القوة الغازية - ؟ أم أن تلك
القوة فى الأرض ، والنبات لا يملك الا ما يرد اليه من تلك القوة ؟•

- علينا أولاً أن نبحث عن كنه نفس الأرض • أهى آتية من فلك
الكون الذى يبدو أن أفلاطون قد رأى أنه هو وحده الذى يملك النفس
أولاً ؟ أهى شيء ، أشبه باشعاع من تلك النفس على الأرض ؟ أم أن
علينا أن نستند الى الموضع الآخر الذى يذكر فيه أفلاطون أن الأرض
هى الألوهية الأولى ، وأنها أقدم من تلك الألوهيات التى توجد فى
السما (١) ، وفى هذه الحالة يكون أفلاطون قد جعل للأرض نفساً مثلما

(١) افلاطون - تيماروس ٤٠ ب •

جعل إبقية النجوم ؟ اذ كيف تكون الأرض ألوهية ، ان لم تكن لها نفس ؟

ان المسألة بأسرها غامضة ، ونصوص أفلاطون بصددتها انما تزيد من حيرتنا ، أو على الأقل لا تخففها .

وعلى ذلك فلنبحث أولاً كيف يتسنى للمرء أن يكون رأياً ترجيحياً . ان وجود نفس غاذية في الأرض أمر يشبه نمو النباتات منها . ولكننا نرى كذلك حيوانات تنشأ عن الأرض ، فلم لا يقال انها ذات نفس حيوانية ؟ ولم لا يقال عنها - ما دامت ذات حياة ، وما دامت تكون جزءا غير قليل من العالم - ان لها عقلا ، وبالتالي انها الوهية ؟ وما دام كل كوكب حياً ، فلم لا تكون الأرض التي هي جزء من الكون الحى ، كائناً حياً بدورها ؟ اذ لا يجب القول ان هناك نفساً غريبة تحيط بها من الخارج ، وأنها ليس لها نفس فى ذاتها ، ولا يمكن أن تكون لها نفس خاصة بها . فلم أمكن أن يكون لكائن من نار نفس ، بينما يستحيل ذلك على كائن من طين ؟ كلاهما جسم ، وليس فى أحدهما من اللحم ومن العضلات ، ومن الدم ، أو السوائل ، أكثر مما فى الآخر . أو يرجع ذلك الى أن الأرض لا تتحرك ؟ أجل ، ولكن الحركة التى تفقر اليها الأرض هى الحركة المكانية وحدها . وقد يقال : ولكن كيف تحس الأرض (ان كانت لها نفس ؟) (والرد على ذلك هو) وكيف تحس الكواكب ؟ ان الاحساس لا يتنى الى اللحم ، وليس هناك أى داع لاضفاء جسم على نفس حتى تكون لها احساسات ، وانما تلزم النفس للجسم من أجل حفظه فحسب . وعلى النفس ، بملكة الحكم فيها ، مهمة اختبار البدن ، والادلاء بهذا الحكم بعد الاسترشاد بمشاعر الجسم .

- ولكن ما هى مشاعر الأرض التى يمكن نفسها أن تصدر عنها أحكاماً ؟ ان النبات لا يحس ، لسبب واحد هو أنه من الأرض . فبأى شىء تحس الأرض ؟ وكيف تتم احساساتها ؟ اذ ليس من الممكن القول

باحساسات دون أعضاء حاسة . وفضلا عن ذلك ، فقيم يفيدها الاحساس؟
يقينا أنه لن يكسبها معرفة ، اذ أن المعرفة العقلية تكفى الموجودات التي
لا تفيد من الاحساس قط .

– ولكن من المحال التسليم بهذا الرأي الأخير : ففي الاحساسات،
بخلاف فائدتها ، معرفة لا تخضع للمحاجات قط ، ومن قيل ذلك معرفة
الشمس أو النجوم أو السماء أو الأرض . فادراكنا الحسى لها مرغوب
فيه لذاته . ولكن لترجىء هذه المسألة الى ما بعد ، ومهمتنا الآن هي أن
تسائل مرة أخرى : هل للأرض احساسات ؟ وما هي ؟ وكيف يمكن أن
توجد ؟ ولكن علينا أولا أن نواصل عرض الاشكالات التي تعترضنا . فهل
من الممكن أن يوجد احساس دون أعضاء حاسة ؟ وهل تلك الاحساسات
متعلقة بمنفعتنا ، حتى لو سلمنا بأن من الممكن أن تكون لها فائدة أخرى
غير هذه ؟

٢٣ – ان الاحساس هو ادراك النفس أو الكائن الحى للمحسوسات،
عندما تدرك النفس الصفات التي تنتمي الى الأجسام وتطبع في ذاتها
صورها . فلا بد إذن أن تدرك النفس الأشياء اما وحدها ، أو مع شيء
آخر . ولكن كيف تستطيع ذلك وحدها ؟ انها حين تكون وحدها
لا تدرك الا ما هو فيها ، وليس فيها الا الفكر . فاذا عرفت أشياء أخرى
لوجب أن تدخل هذه الأشياء أولا ضمن ما تملكه ، اما بأن تغدو شيئا
بها ، أو بأن تتحد مع كائن غدا شيئا بها . غير أن هذا مستحيل طالما
ظلت النفس في ذاتها . فالنقطة لا يمكن أن تكون متفقة مع الخط
المحسوس ، مثلما لا تتفق النار أو الانسان في الفكر مع النار أو الانسان
المحسوسين . بل ان الطبيعة التي تخلق الانسان تختلف كثيراً عن الانسان
الذي تخلقه ، وحتى لو كان في وسعها أن تعين الانسان المحسوس ،
فانها ستقتصر ، حين تكون وحدها ، على ادراك أنموذجها العقلي ولن
تستطيع ادراك الانسان المحسوس ، اذ ليس فيها ما يدركه .

وفضلاً عن ذلك ، فإن الشيء المحسوس حين تراه النفس عن بعد ، يبعث بصورة الى النفس ، وتلك الصورة في أولها لا منقسمة بالنسبة الى النفس ، ولكنها تنتهي عند الشيء الممتد ، فترى النفس اللون والصورة الحقيقين بحجمهما الطبيعي . فالادراك يقتضي اذن أمراً آخر غير الشيء الخارجى وغير النفس ، بدونه لا يمكن أن تتأثر النفس . فلا بد من حد ثالث لتلقى فعل الشيء وتقبل صورته . وهذا الحد الثالث لا بد أن يتأثر فى نفس الوقت الذى يتأثر فيه الشيء ونفس الطريقة ، فينبغى اذن أن تكون له نفس مادته ، وأن يكون هو الذى يتأثر ، بينما النفس هى التى تعرف . وينبغى أن يتأثر بحيث يحتفظ بشيء من الفاعل الذى أثر فيه ، دون أن يكون فى هوية مع الفاعل . وهو وان لم يكن وسطاً بين الفاعل المادى وبين النفس ، فعليه أن يستشعر تأثيراً ذا طبيعة متوسطة بين المحسوس والمقول . فهو يربط كلا من هذين الطرفين بالآخر : يتلقى الصورة المحسوسة ، وينقلها فى نفس الوقت الى النفس ، بفضل قدرته على مشابهتها معا . ولما كان أداة للمعرفة الحسية ، لم يكن من الممكن أن يكون فى هوية تامة لا مع الذات العارفة ولا مع الموضوع المعروف . ولكن فى وسعه أن يغدو شيئاً بالموضوع الخارجى ، لأنه متأثر به ، وبالذات الباطنة ، ولأن التأثير الذى يستشعره يغدو صورة فى النفس .

فإن شئنا أن نكون مصيبين ، كان علينا أن نقر بأن الاحساسات تتم بتوسط أعضاء البدن ، وذلك ناتج عن طبيعة النفس التى لا تدرك شيئاً محسوساً حين تكون مفارقة للبدن تماماً .

وهذا العضو اما أن يكون البدن بأكمله ، كما فى اللمس ، أو جزءاً خاصاً من طبيعته أداء هذه الوظيفة ، كما فى الابصار . فلتأمل الأدوات التى يصنعها الانسان . انها تستخدم وسطاً بيننا نحن الذين نحكم وبين الأشياء التى نحكم عليها ، وهى تعرفنا خصائص تلك الأشياء : فهذا مثلاً لوح مستقيم تدركه النفس مستقيماً ، فتكون المسطرة هى حلقة اتصال

بين تلك الخاصية في اللوح (الاستقامة) وبين ادراك المرء لها ، أى أنها بين الاثنين ، والصانع يستخدمها ليحكم على استقامة اللوح الذى يشتغل به .

فهل ينبغي أن يكون الشيء المدرك ملامساً للعضو ؟ وهل فى وسع عضو بعيد عن الشيء أن يدركه بفضل الوسط القائم بينهما ، مثلما يحس الجسم حرارة نار بعيدة عنه ؟ أم أن هناك ادراكاً لا يعترى فيه الوسط القائم أدنى تغير ؟ فان كان ثمت فراغ مثلاً ، بين عضو الابصار وبين اللون ، فهل يؤدي مجرد حضور ذلك العضو الى قيام ملكة الابصار ؟ تلك كلها مسائل أخرى . ولكننا الآن موقوفون على الأقل بأن الاحساس لا ينتمى الا الى نفس حالة فى جسم ، وأنه يتم بتوسط الجسم .

٣٤ - فلنتقل الى السؤال الثانى : أليس للحواس من غاية سوى نفعا ؟ ان كانت النفس لا تحس وهى وحدها ، وانما تحس اذا حلت فى بدن ، فانها اذن تحس من أجل ذلك البدن . ثم ان الاحساسات تأتى من البدن . وهى انما توهب للنفس بسبب اتحادها مع البدن ، أو كنتيجة ضرورية لهذا الاتحاد : اذ أن كل التأثيرات الشديدة فى البدن تمتد حتى تصل الى النفس - أو أن الحواس بالأحرى وسيلة لوقايتنا من العوامل الخارجية قبل أن يشتد فعلها الى حد يصبح معه مدمراً ، أو حتى قبل أن تقترب منا . فان كان الأمر كذلك حقاً ، فان الحواس تستخدم لصالحنا . وهى قد تستخدم أيضاً فى المعرفة ، ولكن ذلك لا يكون الا فى مخلوق جاهل شاء حظه العائر أن يحرم من العلم فيستخدم الحواس ليتذكر ، ما دام قد نسى . ومحال أن يكون فى الحواس نفع لموجود تحرر من الحاجة ومن النسيان .

فان كان الأمر كذلك ، فلن يقتصر بحثنا على المسألة فى صلتها بالأرض وحدها ، بل سيمتد الى النجوم ، والسماء ، والعالم بأسره . فلتكلم أولاً عن العالم : فمما قلنا يتضح أن الاحساس انما ينشأ فى

كائنات جزئية لها صلة بكائنات جزئية أخرى ، تأثرت بموضوعات •
فكيف يوجد الاحساس في الوجود الكلي الذي لا صلة له الا بذاته ،
والذي لا يطرأ عليه أى تأثير في علاقته بذاته ؟ ان كان ينبغي أن يكون
عضو الاحساس مختلفاً عن الموضوع المحس ، وان كان الكون كلا ،
فلا يمكن أن يكون فيه عضو حاس وموضوع محس • ولنا أن تسب
إليه الاحساس بمعناه الصحيح ، الذي هو دائماً معرفة بوجود مختلف
عن الذات • بل انك لو تأملت ما لدينا من ادراكات خارجة عن المألوف
لأحوال جسمنا الباطنة ، لوجدتها ترجع دائماً الى أن شيئاً قد طرأ عليه
من الخارج •

ـ ولكن ادراكنا لا يقتصر على الموضوعات الخارجية فحسب ، بل
اننا ندرك جزءاً من جسمنا بجزء آخر ، فما الذي يمنع الكون من أن
يستخدم فلك النجوم الثابتة ليرى أفلاك الكواكب ، ويستخدم هذه ليرى
الأرض والأشياء الأرضية ؟ واذا كانت هذه الموجودات ، كثيرها ، تقبل
أفعالا ، فمن الممكن أيضاً أن تكون لها احساسات ، ولن يكون تأمل
الذات عندئذ هو الفعل الوحيد الذي يعزى الى فلك الثوابت ، بل يمكن
أن يكون هذا الفلك عيناً تتبىء النفس الكونية بما تراه • واذا كان هذا
الفلك لا يفعل ، فلم لا يبصر كما تبصر العين ما دام مضيئاً حياً ؟ يقول
أفلاطون : انه ليس في حاجة الى عيون • فان كان ذلك يعنى أنه لم
يتبق شيء يراه خارجاً عنه ، فان فيه على الأقل أشياء مرئية ، ولا شيء
يمنعه من أن يرى ذاته • وان كان ذلك يرجع الى أن الابصار لا ينفعه ،
فلنسلم بأن الابصار ليس عنصراً أصلياً في تركيبه ، ولكن من الممكن ،
على الأقل ، أن يكون نتيجة ضرورية لطبيعته • اذ لم لا يكون لجسم
شفاف مثله ابصار ؟

٢٥ ـ ذلك لأنه لا يكفي ، لكي يبصر الشيء ، ويحس بوجه عام ،
أن تكون له أعضاء ، بل لا بد أيضاً أن تكون النفس مفعورة على التزوع

الى المحسوسات • على أن نفس الكون تتجه دائماً الى المعقولات • وحتى لو كانت لها القدرة على الاحساس ، لما كانت لها مع ذلك احساسات ، لأنها في مجال عال • بل اتنا نحن ذاتنا ، حين يستغرق تفكيرنا في المعقولات ، لا نلاحظ احساسات البصر أو غيرها • وان الالتباه الى شيء ، بوجه عام ، ليمنعنا من رؤية غيره • ومن جهة أخرى ، يريد المعارضون أن ينسبوا الى الكون ادراك أحد أجزائه بجزء آخر وكأنه ينظر الى ذاته • ولكن هذه النظرة الى الذات فعل عقيم لا جدوى منه ، حتى بالنسبة الينا ، ما لم يكن لها هدف معين • أما تأمل شيء خارجي ، من أجل ما فيه من جمال ، فتلك في الواقع شبيمة كائن ناقص معرض للانفعال •

— وهنا يقال : ان الرائحة والطعم راجعان بلا شك الى ظروف خاصة ، وهما يتنازعان النفس بين كل الاتجاهات • أما البصر والسمع فمن الممكن أن يتنميا بالعرض الى الشمس والكواكب •

— وهذا قول مصيب ، ان كان صحيحاً أن هذه تتبها الينا • ولكنها لو كانت تتبها الينا ، لكان معنى ذلك أن لها ذاكرة ، ولكان من الغريب ألا تذكر هباتها الخاصة • فكيف تكون لها هبات دون أن تذكرها ؟

٢٦ — ان الكواكب تعرف صلواتنا ، لأنها تتصل بنا مباشرة على نحو ما ، ولأن لها اتجاهات تبعاً لعلاقات معينة في الموقع • وهي تؤثر فينا لنفس السبب • وكل عملية من عمليات السحر تهدف الى اقامة صلة مباشرة بين أشياء تسلك نتيجة لتأثيرات صادرة عن الكواكب التي هي متعاطفة معها •

فان كان الأمر كذلك ، فلم لا تنسب الى الأرض احساسات ؟

— ولكن أي احساسات ؟

— لم لا تنسب اليها اللمس أولاً ؟ انها عندئذ تحصن بأحد أجزائها عن طريق جزء آخر ، بحيث تحصن النار وما شابهها بكل ذاتها ، وتستقل

تلك الاحساسات الى الجزء المدبر من نفس الأرض • اذ لو كان جسمها لا يرتاح الى الحركة ، فانه على الأقل ليس تام السكون • وبهذا يكون لها احساس، ان لم يكن يتناول التفاصيل فهو على الأقل يتناول المجموعات الكبيرة •

- ولكن لم تحس الأرض بهذه ؟

- لأن من الضروري ، ان كان لها نفس ، ألا تغفل عن أهم أجزائها • وفضلاً عن ذلك ، فلا شيء يمنع من أن تكون لها احساسات ، لتصرف الأمور الانسانية على النحو المفيد ، بقدر ما تكون هذه الأمور متعلقة بها •

- غير أن هذا النزوع الى الخير قد يكون نتيجة للتعاطف الكونى • فان كانت صلواتنا تسمع وتلبى ، فانما يكون ذلك بطريقة تختلف كل الاختلاف عن طريقتنا • ومن الممكن أن تكون للأرض احساسات أخرى وأن تتأثر بذاتها أو بأشياء أخرى • ففي وسعها مثلاً أن تدرك الروائح والطعوم لتفى بحاجات الكائنات الحية ، ولتحفظ تركيب أجسامها • وليس لنا أن نطالب لها بأعضاء مشابهة لأعضائنا ، فليست لكل الحيوانات أعضاء واحدة ، بل ان بعضها بدون آذان ، ومع ذلك تدرك الأصوات • - وما القول فى الابصار ؟ ألا يتطلب ضوءاً ؟ فكيف اذن ترى ؟ اذ لا يمكن الادعاء بأن لها عيوناً •

- انا نعترف لها بالقوة الغذائية ، ونسلم بأن تلك القوة فى روح ، وأن ذلك ميل طبيعى • وما دامت لها روح ، فلم لا نعتقد أنها شفاقة ؟ انها ما دامت روحاً ، فهي شفاقة • وما دامت مضاءة بالفلك السماوى ، فهي شفاقة بالفعل • واذن فليس من الممتع أو من المحال أن تكون لنفس الأرض حاسة البصر • وعلينا أن نذكر أيضاً أنها ليست نفس جسم تافه القيمة ، فان الأرض ألوهية • فلا بد أن تكون لها ، فى كل الأحوال ، نفس أزلية الخير •

٢٧ - فهل الأرض اذن تضيف على النبات قوة التولد أو النماء ، أم أن تلك القوة فيها ، وقوة النبات ليست الا ظلا من قوتها ؟

- حتى في هذه الحالة ، تكون النباتات حية كبدن الكائن الحي ، وتلقى القوة المخصصة التي فيها . وتلك القوة الكامنة في الأرض ، تهب النباتات خير ما فيها . ويفضل ما تمنحه اياها يتميز النبات من شجرة مجثة لم تعد نباتاً ، بل قطعة من الخشب .

- ولكن ما الذي تهب نفس الأرض الى جسمها الخاص ؟

- ان قطعة من الأرض منتزعة من التربة ، لا تعود كما كانت عند اتصالها بها . وانا لتعلم جيداً أن الأحجار تكبر طالما كانت مدفونة في الأرض ، وتكف عن النمو لو انتزعت منها (١) . فلكل قطعة من الأرض أثر من القوة النامية ، وفيها تسري القوة النامية المولدة ، ولكن دون أن تكون تلك القوة مرتبطة بجزء معين من الأرض ، وانما هي قوة الأرض بأكملها . أما ملكة الاحساس ، فليست مختلطة بالجسم ، بل هي أداته ووسيلته . وأخيراً ، فالأمر كذلك في عقل الأرض ونفسها اللذين يطلق عليهما اسم « هستيا » و « ديمتر » ، وهي تسمية كشفت للناس بفضل نبوة الهية ملهمة .

٢٨ - حسينا هذا القدر في تلك المسألة . وعلينا الآن أن نعود الى توجيه نفس السؤال بالنسبة الى الجزء الغضبي من النفس (الانسانية) مثلما وجهناه بالنسبة الى الانفعالات . لقد قلنا ان مبدأ الرغبة ، وكذلك اللذات والآلام - ولست أعني ادراكنا لها ، بل أقصد الانطباعات ذاتها - هو حالة معينة لبدن تحييه نفس . فهل يرجع مبدأ الغضب ، أو حتى الغضب ذاته ، الى استعداد معين في الجسم ، أو في جزء من الجسم ، كالقلب أو الصفراء ، في جسم لم يعدم الحياة ؟ وان كان شيئاً آخر غير

(١) هنا يعبر افلوطين عن اعتقاد شائع في عصره بأن المعادن تنمو ويزداد حجمها وهي في باطن الأرض ، وتكف عن النمو اذا انتزعت منها .

القوة الغضبية هو الذى يعطى هذه الأعضاء أثراً من آثار النفس ، فهل يكون الغضب عندئذ استعداداً فى الأعضاء فحسب ، لا ناتجاً عن قوة ، كالقوة الغضبية أو القوة الحاسة ؟ ان القوة النامية التى تكمن فى الجسم بأسره تضىء أثرها ، فى حالة الانفعالات ، على الجسم كله ، بحيث يكون الألم واللذة ومبدأ اشباع الرغبة فى الجسم كله دفعة واحدة . ونحن لم نتحدث عن الرغبة الجنسية ، ولكن لنسلم أن مقرها هو الأعضاء التى من شأنها اشباعها ، ولنسلم أيضاً أن منطقة الكبد تشتمل على مبدأ الرغبة ، إذ أن النفس الغاذية ، التى تنقل أثراً من النفس الى كل الجسم ، وضمنه الكبد ، يتبدى فعلها مع ذلك أوضح ما يكون فى هذا العضو ، بحيث يكون معنى قولنا ان الرغبة فى الكبد ، هو أن الكبد نقطة بداية فعلها .

أما الغضب ، فما طبيعته ؟ وآى أجزاء النفس هو ؟ أمنه يأتى الأثر الذى فى القلب ؟ أم أن هناك شيئاً مختلفاً يؤثر فى الاثنين ، القلب والصفراء ؟ أم أن ما فى القلب ليس أثراً للغضب ، وإنما الغضب ذاته ؟ ولنقل أولاً : ما هو الغضب ؟ اتنا غضب ، لا لما يلقاه جسمنا فحسب ، بل لسوء المعاملة التى يلقاها أقرباؤنا ، أو لكل فعل يتنافى مع ما هو لائق . فلا بد اذن ، لكى يغضب المرء ، من أن يكون قد أدرك وعلم شيئاً ما . وهذه الاعتبارات تكفى لاثبات أن الغضب لا يأتى من القوة الغاذية ، وإنما له أصل آخر .

ومع ذلك فالاستعداد الطبيعى للغضب ناتج عن تركيب البدن . فمن كانت مرارته ودمه حارين ، كان معرضاً للغضب . ومن لم يكن حار المرارة ، أى كان بارداً كما يقال ، كان أقل تعرضاً للغضب . والغضب فى الكائن الحى يأتى من المزاج ، لا من حكمه على ضرر سيلحق به . فهذه الأمور كلها تدعونا الى الاعتقاد بأن الغضب يرد الى البدن والى مبدأ الكائن العضوى . وانا لنرى المرضى أسرع غضباً من الأصحاء ، والصائمين من الأكلين . أليس معنى ذلك اذن أن الغضب فى الجسم

الحى ، وأن مبدأه فيه ؟ ان المرارة والدم يحيان الجسم على نحو ما ليولدا
انفعالات الغضب . وعلى ذلك ، فما يكاد الجسم العضوى يتألم ، حتى
يثور الدم والمرارة فى الحال . ولكن عندئذ يأتى الادراك الحسى ، فتربط
النفس صورة معينة بالحالة العضوية ، وتترفع الى مهاجمة ما يبعث الألم .
وقد يأتى الغضب ، فضلاً عن ذلك من أعلى : فترى النفس ، باستخدام
تفكيرها ، ظلماً وقع ، وعندئذ يملكها غضب ليس فى الجسم . وقد تتخذ
من الغضب الذى يرمى الى محاربة ما يقف فى سبيل ارادتها ، حليفاً لها
فى الصراع . واذن فهناك من جهة ثورة للغضب تنشأ مستقلة عن العقل ،
ثم تجذب التفكير بتوسط القوة المخيلة . وهناك من جهة أخرى غضب
يبدأ بالتفكير وينتهى بالانفعال الجسمى الذى يرتبط به طبيعياً . وهذان
التوعان من الغضب ناشئان عن القوة الغازية والمولدة التى ينشأ عنها كائن
عضوى قادر على ادراك اللذة والألم . وبفضل الصفراء المرة التى يتجها
الغضب ، وتأثر النفس من هذه الصفراء ، يستشعر المرء انفعال الثورة
والغضب ، وكذلك بفضل الجهد الذى يبذله المرء للاساعة الى من أساء
اليه ، ومعاملة الآخرين بالمثل . والدليل على أن الغضب من نفس طبيعة
الأثر الآخر للنفس (أى الرغبة) هو أن أولئك الذين يقل حرصهم على
لذات البدن ، أو الذين يحترقونها كلية ، أقل تعرضاً للغضب ، ولكل
الانفعالات التى لا تنشأ عن العقل .

وليس لنا أن ندهش حين نرى الأشجار قد عذمت ملكة الغضب ،
رغم أن لديها القوة الغازية . اذ ليس للأشجار دم ولا مرارة . فإذا
تدخلت هذه السوائل وحدها دون الاحساس ، لما نتج الا نوع من
الفوران والسورة . أما اذا تدخل الادراك ، فانا نوجه كل طاقتنا نحو
الشيء الضار لنحمى أنفسنا منه .

— غير أن الجزء غير العاقل من النفس ينقسم الى رغبة وجزء
غضبى : فان كانت الرغبة فى القوة الغازية ، وان كان الجزء الغضبى أثراً

من آثار تلك القوة في الدم وفي المرارة أو في كليهما معاً ، فان ذاك لا يكون تقسيماً صحيحاً ، لأن أحد هذين الحدين سابق على الآخر .

ـ ولكن من الممكن أن يكون الاثنان لاحقين لحد واحد ، وأن ينطبق التقسيم على اثنين مستمدين من حد واحد . فالواقع أن التقسيم الى رغبة وغضب ينصب على الانفعالات في ذاتها ، لا على الماهية التي تأتي منها . وهذه الماهية ، اذا نظر اليها في ذاتها ، لم تكن ميلاً ، وانما هي تكمل الميل حين تقترن بالنشاط الصادر عنه .

فليس من الممتع اذن أن نقول ان أثر النفس الذي تحول الى غضب انما يتخذ من القلب مقراً ، فلسنا عندئذ نقول ان النفس هي التي في القلب ، وانما المركز الذي يبدأ منه دم الجسم العضوى .

٢٩ - ما دام الجسم (في علاقته) يشبه شيئاً ساخناً ، لا شيئاً مضاً ، فلم لا يحتفظ بشيء من الحياة حين تفارقه النفس العاقلة ؟

ـ انه يحتفظ منها بالقليل ، غير أن هذا القليل سرعان ما يتبدد ، مثلما ينقذ الشيء حرارته سريعاً اذا ما أبعد عن النار . ودليل ذلك أن الشعر ينمو والأظافر تطول في الجثث ، وأن الحيوانات التي تقطع أطرافها تستمر في الحركة . فذلك كلها مظاهر لاستمرار الحياة في البقاء . ولكن حتى لو كانت (النفس الغاذية) تفارق البدن مع (النفس العاقلة) ، فليس معنى ذلك أنهما لا يختلفان . فعندما تغيب الشمس لا يختفى معها الضوء المصاحب لها والمرتبط بها فحسب ، بل يختفى أيضاً الضوء الذي يصدر منها الى الأشياء التي تضاء بطريق غير مباشر ، والذي ليس هو هذه الأشياء .

ـ فهل يغيب ذلك الضوء معها ، أم يتلاشى تماماً ؟

ـ هذا السؤال يجب أن يوجه بصدد الضوء ، وكذلك بصدد الحياة التي هي في رأينا صفة للجسم الحي . فمن الواضح أنه لا شيء

يتبقى من الضوء في الأجسام المنارة • والسؤال هو عما اذا كان هذا الضوء يعود الى مصدره أم أنه يتلاشى فحسب ؟ وكيف يتلاشى ان كان من قبل شيئاً حقيقياً بالفعل ؟ ولكن ماذا كانت حقيقته ؟ ذلك بأن ما يسمى باللون ينتمى الى نفس الأجسام التي يصدر عنها الضوء • ومع ذلك ، فان هذه الأجسام اذا فئت ، أو اذا سرى عليها التغير ، فان لونها يزول ، ولن يسأل أحد أين يذهب لون النار اذا ما أخمدت ، مثلما لا يسأل أحد عن مكان شكل جسم قد اختفى •

- ومع ذلك ، فالشكل حالة فحسب ، كحالة اليد المنبسطة أو المنقبضة ، أما اللون فهو أشبه بالحلاوة مثلاً • فما الذي يمنع من أن يفنى الجسم الحلو أو الجسم ذو الرائحة ، دون أن تفنى الحلاوة والرائحة ؟ ان في وسعهما أن ينتقلا الى جسم آخر ، دون أن ندركهما ، اذا كان من شأن الأجسام التي تلتقيهما ألا تؤثر صفاتها في حواسنا • وبالمثل ، فلم لا يستطيع الضوء الذي يصدر عن أجسام فئت ، أن يظل باقياً ، حتى بعد اختفاء الكل المتماكب الناشئ عن اتحاد صفات هذه الأجسام كلها ؟ - ما لم نقل ان اللون الذي يرى يوجد اصطلاحاً ، وأنه ليست في الأشياء كيفيات •

- ان معنى هذا الرأي هو أن الكيفيات لا تفنى • والقول انها لا تنشأ عندما تتكون الأجسام ، معناه أن ألوان الكائن الحي ليست ناتجة عن مبادئه البذرية ، كما في الطيور ذات الريش الملون مثلاً ، ومعناه أن تلك الألوان موجودة من قبل ، وأنها تجمعت فحسب ، أو أنها ان كانت قد تتجت فانما كان ذلك باستخدام الألوان الموجودة في الهواء ، وهو ملئ بها ، وان كانت هذه الألوان كما تبدو لنا في الأجسام مختلفة تماماً عما هي عليه في الهواء •

ولكن ، لندع تلك الصعوبة التي عرضت لنا على هذا النحو ، ولنعد الى موضوعنا • فان كان الضوء يظل مرتبطاً بالأجسام طالما ظلت

موجودة ، ولا يفصل عنها ، فما الذى يمنعه من أن يصاحب الجسم
المضى فى اختفائه ، سواء فى ذلك الضوء الذى يلامسه ، والضوء
المنعكس الذى يوجد مرتبطاً بالأول ؟ ان هذا أمر ممكن ، رغم أننا
لا نرى الضوء يختفى ، مثلما لا نراه يأتى •

فماذا نقول اذن عن النفس ؟ هل تتبع القوى الثانوية القوى
الأولية ، وهل يتبع اللاحق السابق بوجه عام ؟ أم أن فى وسع كل قوة
أن تقوم بذاتها ، اذا انقطعت كل صلة لها بالقوى السابقة عليها ؟ أم أنه
يستحيل على أى جزء من النفس أن يكون منفصلاً ؟ أتكون كلها نفساً
واحدة وكثيرة فى الوقت ذاته ، وبأى معنى ؟ سنبحث هذه المسائل فى
موضع آخر • ولكن لتساءل هنا : ما هو ذلك الأثر من النفس الذى
ظل باقياً فى البدن بعد الموت ؟ أهو نفس ؟ لو كان نفساً للقى مصير
النفس ذاتها ، ما دام لا يملك عنها انفصاماً • أهو حياة مرتبطة بالبدن ؟
عندئذ يعترضنا نفس السؤال الذى اعترضنا منذ قليل بصدد صورة
الضوء • وعلينا أن نتساءل أيضاً عما اذا كان فى وسع الحياة أن توجد
دون النفس ، أم أنها لا توجد إلا اذا كانت النفس وفعلها بقرب
الجسم •

٣٠ - بينا أن الذاكرة لا تفيد النجوم ، وجعلنا للنجوم من جهة
أخرى حواساً ، هى حاسة السمع والبصر ، وقلنا انها تستمع الى الدعوات
التي تتوجه بها الى الشمس ، والتي يتوجه بها غيرنا الى الكواكب ،
معتقدين اعتقاداً راسخاً بأن كثيراً من الأعمال تتم بواسطة الكواكب
وبفضلها ، وأنها من الرحمة بحيث تعيننا لا فى أفعالنا العادلة فحسب ، بل
فى أعمالنا الظالمة كذلك • تلك كلها مسائل تثار أمامنا ويتحتم علينا أن
نبحثها • وانا لنعرف جيداً تلك الاشكالات العديدة التي يثيرها أولئك
الذين لا يقبلون القول ان الآلهة تعين على أفعال غير صالحة ، أو تقوم
بها ، وخاصة اذا ما نسبنا اليها أنها تعيننا فى أهوائنا وفى مبادئنا • لهذا

سنبحث هذه المسائل ، وان كان بحثنا يهدف خاصة الى حل المشكلة التي أثرت منذ البداية ، وهي مشكلة ذاكرة الآلهة .

من الواضح انه كانت الآلهة لا تلبى دعواتنا مباشرة ، بل بعد مضي وقت ، غالباً ما يكون طويلاً ، فمعنى ذلك أنها تذكر دعوات الناس . وذلك مثلاً هو الأمر بالنسبة الى الخير التي وهبتها ديمتر ، و « هستيا » (١) الى الناس - ما لم تقل ان الأرض وحدها هي التي تهب الناس هذه الخيرات . فعلياً اذن أن نحاول ايضاح أمرين : أولهما بأي معنى نعزو الى النجوم وظيفة التذكر - وتلك الصعوبة لا تقوم الا بالنسبة اليها ، لا بالنسبة الى رأى العامة الذين لا يرون ما يمنع مطلقاً من أن تنسب اليها ذاكرة . وثانيهما أن ننظر في أمر تلك الأفعال الغريبة التي تسبب اليها ، اذ أنه من واجب الفلسفة أن تدفع عن آلهة السماء تلك الاتهامات التي توجه اليها . فان شئنا أن نصدق القائلين بأن الممكن أن تتأثر السماء بسحر رجال ذوى جرأة وشجاعة ، فعندئذ سيمتد هذا الاتهام حتى يشمل الكون بأسره . وسنبحث أيضاً ما يقال عن الخدمات التي يمكن أن يسخر الجن لأدائها ، الا اذا كنا قد وجدنا لتلك المسألة الأخيرة حلاً مع المسائل السابقة .

٣١ - اذا تأملنا في نظرة شاملة ، كل الأفعال والانفعالات التي تنتج في الكون لوجدنا أنها تنقسم الى طبيعية وصناعية . أما الطبيعية فتقسم الى تلك التي تنتقل من الكل الى الأجزاء ، أو من الأجزاء الى الكل ، أو من الأجزاء الى الأجزاء . وأما الأفعال التي تنتج بالصناعة ، فهي أولاً تلك التي تبدأ بالصناعة وتنتهي الى صنع شيء ، ثم تلك التي تستخدم قوى الطبيعة لتنتج أفعالا طبيعية أو لتؤثر فيها .

فالأفعال الطبيعية التي تنتقل من الكل الى الأجزاء هي أفعال الكون، ومن أمثلتها الآثار التي تطرأ على العالم وعلى أجزائه نتيجة لحركته .

(١) ديمتر وهستيا هما الالهتان اللتان يرمزان دائماً الى نفس الأرض عند افلوطين (انظر الملحق الخاص بالاساطير) .

فدورة السماء حين تم تحكّم في أحوالها الخاصة وأحوال الدورات الجزئية . وتلك الحركة تتحكّم في النجوم الداخلة في نطاق هذه الدورة ، وتحكّم كذلك في الأشياء الأرضية عن طريق ما تهبه أياها . أما الانفعالات والأفعال الطبيعية التي تنتقل من الأجزاء إلى الأجزاء فيعرفها الجميع ، ومن أمثلتها علاقات الشمس ببقية النجوم ، وتأثيرها عليها ، وعلى الأشياء الأرضية ، وعلى الموجودات الكائنة في العناصر الأخرى . ومن أمثلتها ، بجانب تأثير الشمس ، تأثير الكواكب والأشياء الأرضية . ومنبثت كلا من هذه المسائل (١) .

ومن الصناعات ، كالعمارة وما شابهها ، ما ينتهي عند تمام صنع الشيء . أما الطب والزراعة ، والصناعات العملية ، فتعين الطبيعة على اتمام أعمالها الطبيعية . والبلاغة والموسيقى والفنون الجميلة تغير من الناس ، بأن تجعلهم خيراً أو شراً مما كانوا . وينبغي علينا أن نتبين عدد هذه الفنون ومدى قدرتها ، وأن نبحت بقدر ما في وسعنا في الغرض منها ، طالما كان ذلك البحث متعلقاً بموضوعنا .

من الواضح أن حركة السماء الدائرية فعالة . وهي تجدد لنفسها اتجاهاتها الخاصة ، ثم تحدد اتجاهات النجوم التي تتجذب إليها . ولا جدال في أنها تؤثر أيضاً على الأشياء الأرضية ، لا في تغييرها للأجسام فحسب ، بل للنفوس أيضاً . وعلى ذلك فكل جزء من السماء يؤثر في الأشياء الأرضية ، وفي الأشياء الدنيا بوجه عام . وهذا كله واضح لأسباب عدة . فهل تؤثر الأشياء الدنيا بدورها في الأشياء العليا ؟ سنرى ذلك فيما بعد . وسنفترض مؤقتاً صحة الآراء التي يسلم بها المجموع طالما أنها تبدو لنا سليمة .

(١) يلاحظ هنا أنه لم يتحدث عن القسم الثالث من تصنيفه ، الذي ذكره في مستهل الفصل ، وهو الأفعال الطبيعية التي تنتقل من الأجزاء إلى الكل . وقد أشار إلى تأثيرنا نحن بوصفنا أجزاء ، على الكون ، في مستهل الفصل ٥ من هذا المقال .

وعليّنا أن نحاول أولاً توضيح طريقة فعل النكواب • فهذا الفعل ليس راجعاً الى البارد أو الحار ، وكل الكيفيات المسماة بالكيفيات الأولى فحسب • كما أنه ليس فعل الكيفيات الناتج عن امتزاجها • فالشمس لا تفعل كل ما تفعل بحرارتها ، ولا نجم آخر بالبرودة - اذ كيف توجد البرودة في السماء ، التي هي جسم ملتهب؟ ولا يفعل نجم غيره بنار رطبة، بل ان هذا لا يفسر الفروق بين الأشياء الناتجة. وهناك ظواهر كثيرة لا ترد الى هذه العلل • وقد يقال ان الفروق في الطباع تأتي من فروق الأمزجة المادية ، وتلك تأتي من سيادة الحار والبارد في النجم الذي يتجها • فاذا سلمنا بذلك فكيف نرد الحسد والغيرة والحداغ الى هذه الأسباب ؟ بل لو أمكن ردها اليها ، فكيف نفسر بها الحظ الحسن والسيئ والثروة أو الفقر ، وكرم الأصل أو كشف كثر ؟ ان في وضعنا ذكر أمثلة تؤدي بنا بعيداً جداً عن الاقتصار على الكيفيات الجسمية التي تنبها العناصر لأبدان الموجودات الحية ونفوسها •

وليس عليّنا ، كذلك ، أن نعزو الى قرار ارادى واع ، أو الى استدلالات يقوم بها الكون أو النجوم ، تلك الحوادث التي تطرأ على الموجودات الكامنة في موضع منها • فمن المحال أن نسلم بأن تلك الموجودات العليا تقضى بأن يصبح أناس معينون لصوصاً ، وغيرهم تجار رقيق ، أو نافيي جدران أو متهكي حرّات ، وأن يغدو غيرهم جنباء مخّثين ، وضيعين في سلوكهم وفي أهوائهم • فما من اله ، بل ما من رجل متوسطة الفضيلة ، بل ما من انسان قط يسلك على هذا النحو ، ويتسبب في خلق هذه الشرور التي لن يعود عليه منها أدنى نفع •

٣٢ - واذن فلن تنسب الى علل جسمية ولا الى قرار ارادى تلك التأثيرات السماوية التي تقع عليّنا وعلى بقية الموجودات الحية ، وعلى الأشياء الأرضية بوجه عام • فأية علة تبقى ويمكننا قبولها ؟

ان هذا الكون كائن حي واحد يشتمل في ذاته على كل حياة ،

وله نفس واحدة تسرى فى كل أجزائه ، بقدر ما تعد الكائنات الموجودة فيه أجزاء • ثم ان كل كائن فى المجال المحسوس بأسره جزء من العالم . وبقدر ما يكون لذلك الكائن جسم ، لا يكون الا جزءاً من العالم – أما من حيث أن له نفساً فهو جزء منه اذا كانت النفس تشارك فى النفس الكونية • والموجودات التى لا تشارك الا فى هذه النفس ليست سوى أجزاء من الكون ، أما الموجودات التى تشارك فى نفس أخرى ، فتتميز من أجل ذلك بأنها ليست مجرد أجزاء من الكون • على أنها تتأثر بأفعال بقية الموجودات ، بقدر ما أن فيها جزءاً من الكون ، وبقدر ما هى تستمد من الكون عناصر من وجودها • واذن فهذا الكون كل متعاطف مع ذاته ، وأبعد أجزائه قريب منه ، مثلما أن الأظافر والقرون والأصابع فى الكائن الحى قريبة من الأجزاء التى لا تلاصقها • فرغم وجود مسافة فاصلة بين الأجزاء ، ورغم أن المنطقة المتوسطة لا تتأثر ، فان كل جزء يخضع لتأثير الأجزاء التى لا تجاوره • والأشياء المتشابهة التى لا تتلاصق ، بل تفصل بينها مسافة ، تتعاطف بفضل تشابهها • كما أن الأشياء تؤثر بعضها على بعض ، ويكون لها بالضرورة فعل من بعد ، دون أن يكون بينها اتصال مباشر • ولما كان الكون كائناً حياً واحداً ، فان أيّاً من أجزائه لا يبعد عنه الى حد يفقد معه كل صلة به ، وذلك نتيجة للميل الى التعاطف الذى يجمع بين كل أجزاء الكائن الحى الواحد • فعندما يكون المنفعل شبيهاً بالفاعل ، فان التأثير الذى يتقبله لن يكون غريباً عن طبيعته • وعندما لا يكون شبيهاً به ، يكون الانفعال الذى يتلقاه غريباً عنه ، فلا يميل الى تقبله • فليس لنا أن ندهش اذن من أن يكون فعل شئ على شئ آخر ضاراً ، رغم أن الكون حى واحد ، اذ أن فاعلية الأعضاء فيما نحن ذاتنا قد تؤدى الى أن يضار عضو بفعل عضو آخر – ومن قيل ذلك أن تدمر المرارة أو الغضب الناجم عنها أعضاء أخرى فى الجسم أو تمزقها • ففى الكون مشابه للغضب والمرارة ، كما أن فيه مشابه لبقية أجزاء جسمنا . وكذلك الحال فى النبات ، حيث تقف بعض الأجزاء حجرة عثرة فى وجه

البعض الآخر ، حتى ليصل الأمر بالنبات الى الذبول •

فهذا الكون ليس كائناً حياً واحداً فحسب ، بل انه لينطوي أيضاً على الكثرة • وبقدر ما هو واحد ، نجد كل الموجودات فيه يندمج في المجموع • ولكن بقدر ما هو كثير ، فان أجزاءه التي تتبارى فيما بينها ، غالباً ما يضر بعضها البعض نتيجة لما بينها من فروق • فلما كان كل جزء لا يرمى الا الى نفعه الخاص فانه يضر بقية الأجزاء • وهو يتغذى منها لأن له مع الباقين أوجه شبه وأوجه اختلاف في نفس الوقت ، ولأنه يحاول بغريزته الطبيعية أن يحفظ نفسه : فيأخذ لذاته كل ما يمكنه أن يستحوذ عليه من الآخرين ، ويقضى على كل ما ينافى طبيعته ، لأنه يحب ذاته • وهو في أدائه دوره يفيد الموجودات التي يمكنها أن تستفيد من فعله ، ولكنه يقضى على تلك التي لا يمكنها تحمل اندفاع هذا الفعل ، أو يؤذيها ، كما نرى في النباتات التي يحرقها مس النار ، أو الحيوانات الصغيرة التي تصاب بضرر أو تهلك اذا ما وطئتها الكبيرة بأقدامها •

ففي مجموع مظاهر الكون والفساد هذه ، وفي تلك التغيرات الى أحسن أو الى أسوأ ، تكون حياة العالم الحي التي تمضي دون عائق ووفقاً للطبيعة • فليس في وسع كل موجود أن يعيش وكأنه منزل : فما دام كل موجود جزءاً ، فليست غايته في ذاته ، وانما في الكل الذي هو جزء منه • وما دامت أجزاء الكون مختلفة ، فهي لا تملك دائماً شروط حياتها الخاصة ، التي تندمج في الحياة الكونية • ولا يمكن أن يظل شيء ثابتاً على الدوام ، ان كان ينبغي على الكون أن يكون دائم الثبات ، ما دام ثباته ودوامه في التسوع •

٣٣ - ولما كانت دورة السماء لا تمضي خبط عشواء ، بل تسترشد بالعقل الذي يوجد في الكل الحي ، فمن الضروري أن يكون تمت انسجام بين ما يفعل وما ينفع ، ونظام في علاقة الأجزاء ببعضها بعض • فلكل لحظة من لحظات الدورة الكونية غاية أشمل من غايات الأشياء

الخاضعة له . وهو فى ذلك أشبه براقصين عديدين تجمعهم رقصة واحدة . ففى الرقصات التى تشهدها ، نلمس أثر عناصر تخرج عن الفرقة الراقصة ، كالمزامير وأصوات المطربين وبقية الآلات المشتركة معها ، وتتغير هذه مع كل حركة من حركات الفرقة الراقصة . وتلك كلها أمور واضحة لا تحتاج الى بيان . ولكن لا يعادل ذلك سهولة أن نصف الدور الخاص الذى يقوم به الراقص حين يكون عليه أن يوفق بين حركاته تبعاً لكل شكل . فأعضاؤه تصاحب الرقصة وتشكل بها ، فينتشى أحد هذه الأعضاء ويمتد الآخر ، ويتحرك هذا ويسكن ذاك ، تبعاً للأشكال المختلفة . أى أن ارادة الراقص مركزة كلها فى هدف يتجاوزه . وجسمه يفعل تبعاً للرقص ، ويطيعه ويحققه كاملاً . ويستطيع الحبير بأمور الرقص أن يذكر مقدماً أن فى هذا الشكل سيرتفع هذا العضو ، وينتشى ذاك ، وسيتوارى واحد ، وينخفض آخر . و ارادة الراقص تقضى عليه ألا يقوم بأية حركة مخالفة ، فهو اذ يجعل جسمه كله يرقص ، يجعل لكل جزء معين من جسمه بالضرورة موقفاً يساهم فى الرقص .

فبحركات هذا الراقص ينبغى أن تقارن حركات السماء . وعلى هذا النحو . تنتج الأشياء السماوية الحوادث أو تنبىء بها . أو بالأحرى أن العالم بأسره يحرك - وهو يحيا حياته الكونية - أهم الأجزاء ، ويجعلها تغير موقعها دواماً . ونتيجة للعلاقات بين مواضع هذه الأجزاء ، ولاختلاف مواقعها ، تحدث التغيرات فى بقية الأجزاء ، كما هى الحال فى حركة الكائن الحى . أى أن كل حالة معينة فى الأشياء تتحدد تبعاً لهذه العلاقات والمواضع والأشكال . وليس معنى ذلك أن الموجودات التى تكون تلك الأشكال هى الفاعلة ، فان الفاعل الحقيقى هو الموجود الذى يضمنى عليها هذه الأشكال . ومع ذلك ففعله ليس تغييراً لشيء مختلف عنه ، اذ لا فاعلية له على شيء مغاير له . فهو ذاته كل الأشياء التى خلقت : فتارة توجد فيه ، أى فى الكون الحى ، أشكال النجوم ، وتارة توجد فيه تلك

التغيرات التى تصاحب هذه الأشكال بالضرورة • فلهذه هذه الحركات بفطرتها ، وتركيبه وتكوينه هما بالطبيعة على هذا النحو ، وهو بالضرورة فاعل ومنفعل بالنسبة الى ذاته •

٣٤ - ولا شك أننا نسلم جزءاً منا الى تأثير الكون ، وأعني به ذلك الجزء الذى ينتمى الى جسم الكون • ولما كنا لا نعتقد بأننا ننتمى كلنا اليه ، فإن هذا التأثير يقل • فنحن فى ذلك أشبه بخدم حكماء يطيعون سادتهم فى أمور عديدة ، ولكنهم يحتفظون بقدر من الحرية ، لهذا يوجه اليهم سادتهم أوامر أقل شدة ، لأنهم ليسوا عبيداً ، ولأنهم لا يعيشون كلية من أجل سادتهم •

وان تغيرات أشكال السماء لتأتى بالضرورة من تفاوت سرعة مسار النجوم • ولكن لما كان هذا المسار خاضعاً لنظام عاقل ، فانه تنتج عنه اختلافات فى أشكال الكائن الحى الكامل (أى الكون) • وفضلاً عن ذلك فلما كانت حوادث العالم الأرضى تتم متعاطفة مع الأشياء السماوية فمن الطبيعى أن تتسائل عما اذا كانت هذه الحوادث تتبع السماء بالاتفاق معها فحسب ، أم أن للأشكال قوة فعالة ، وعما اذا كانت هذه القوة تنتمى اليها من حيث هى أشكال فحسب ، أم لأنها أشكال النجوم • اذ أن نفس الشكل اذا ما كان فى موجودات مختلفة ، لا ينبىء بنفس النتائج أو يسيبها • فلكل من هذه الأشكال ، منظوراً اليه فى ذاته ، طبيعة متميزة • ولو كان صحيحاً أن اتخاذ الأشياء شكلاً معيناً ، يعنى تلك الأشياء مضافاً اليها ميل معين ، فمعنى ذلك أن اختلاف الموجودات التى تكون شكلاً يؤدي الى اختلاف ذلك الشكل ، وان ظل - من حيث هو شكل فحسب - كما هو • فان كان الأمر كذلك ، فانا لن نسب الفاعلية الى الأشكال ، وانما الى الأشياء التى تكونها • أم أن علينا أن ننسبها الى الاثنين معاً ؟ اذ أن النجوم ذاتها عندما تغير مواقعها ، تختلف الآثار الناتجة عنها ، وكذلك الحال فى النجم الواحد اذا تغير موضعه •

ولكن ما هي قدرة هذه الأشكال ؟ أن تحدث أو أن تنبئ ؟ أم أن لها - بفضل اضافة تأثير أشكالها الى تأثيرها هي - قدرة مزدوجة على أن تحدث وتنبئ ، وأحياناً على أن تنبئ فحسب ؟ اننا بهذه الكلمات تنسب الى الأشكال تأثيراً ، والى الأشياء ذات الأشكال تأثيراً آخر ، مثلما نرى في حالة الراقص الذى تساهم يده وبقية أعضائه في الرقص من جهة ، كما تساهم الأشكال التى تكونها الأعضاء بدورها الى حد بعيد • ولنضيف الى ذلك ، ثالثاً ، ما هو مصاحب للحركة ، أعني أجزاء الأعضاء التى تساهم في الرقص ، وأجزاء تلك الأجزاء • ففي اليد مثلاً ينتج عن طريق التعاطف انقباض في العضلات وفي العروق •

٣٥ - فما هي اذن قدرة الأشكال ؟ علينا أن نعود الى هذه المسألة ونعالجها بمزيد من الوضوح • فقيم يختلف مثلث (النجوم) عن المثلث (المعتاد) ؟ ولم ينتج عن صلة هذا النجم بنجم آخر تأثير معين ؟ وتبعاً لأية قاعدة ، والى أى حد (يحدث هذا التأثير) ؟

فلنذكر أننا لا تنسب تلك الفاعلية الى أجسام النجوم ، ولا الى ارادتها : لا تنسبها الى أجسامها ، لأن النتائج الحادثة ليست مجرد أفعال جسمية - ولا تنسبها الى ارادتها ، اذ لا يجوز أن نقول عن آلهة انها تحدث بارادتها أموراً معينة •

ولنستعد هنا رأينا : ان العالم كائن حى واحد، لهذا كانت الضرورة اللازمة تحتم أن يكون في تعاطف مع ذاته • ومعجى حياته ، الذى يسير وفقاً للعقل ، هو دائماً في اتفاق مع ذاته • وليس في حياته تخبط أو اتفاق ، بل يسود هذه الحياة انسجام واحد • وأشكاله تتبع ترتيباً عقلياً • وكل جزء من أجزائه يسير في حركاته وفقاً لأعداد • فان سلمنا بهذا كان علينا أن نعترف بأن الحقيقة الحالية للكون هي الأشكال التى تتكون فيه ، وهى في نفس الوقت ، الأجزاء (أى النجوم) التى ترسم تلك الأشكال مع كل ما يستمد منها • هكذا يحيا العالم ، وتلك القوى تساهم

فى حىاته ، بنفس الطرىقة التى استمدت بها حىاتها من تأثر الفاعل الذى ىتج تبعاً لعلاقات ثابتة . وانا لنجد من جهة أن الأشكال هى العلاقات الثابتة داخل الكون الحى ، وهى أبعاده وتركيباته واتجاهاته التى تسير كلها وفقاً لنظام ثابت . ونجد من جهة أخرى أن الموجودات التى تفصل بينها هذه المسافات وتكون هذه الأشكال هى أعضاؤه المختلفة . وللكائن الحى قوى تسلك بدون ارادته ، وهى تختلف فيما بينها من حيث هى أجزاء متعددة منه . أما ما يأتى عن الارادة فخارج عن تلك الأجزاء ، ولا يساهم جزئياً فى تكوين طبيعة هذا الكائن الحى : إذ أن الكائن الحى الواحد لىست له سوى ارادة واحدة ، بينما له قوى كثيرة لكل منها موضوع مختلف . ولكل الارادات التى ىشتمل عليها الكون هدف واحد ، هو هدف الارادة الواحدة للكون ، بينما لا يحس بالشوق الا جزء منه نحو جزء آخر ، فىود الجزء أن يضم الجزء الآخر لأنه فى حاجة الىه . وان المرء لا يفضب الا من موجود يختلف عنه ، سبب له الماء وفى النمو يكبر جزء على حساب جزء آخر . والتولد ىحدث موجوداً مختلفاً عن المولد (١) . ولكن الكون ، الذى ىحدث كل هذه الآثار فى أجزائه ، ىبحث هو ذاته عن الخير ، أو على الأصح ىتأمله . واذن فالارادة القوية التى تسمو على الأهواء تسعى أيضاً الى الخير وتتجه الى نفس هذه الارادة الكونية ، مثلما نرى أولئك الذين ىخدمون غيرهم يؤدون كثيراً من الأفعال تلبية لأوامر سادتهم ، ومع ذلك فان الرغبة فى الخير تجعلهم يؤدون نفس الأفعال التى يؤديها سادتهم .

واذن ، فان كانت الشمس وبقية النجوم تؤثر على الأشياء الأرضية ، فعلىنا أن نؤمن بأن الشمس – ان شئنا ان نقتصر على التحدث عنها – تتأمل المعقولات ، وتحدث كل ما تحدثه بنفس الطريقة التى تدفء بها الأرض ، وذلك بأن تتقل قدرا من النفس ، بفضل النفس الغازية

(١) كل هذه امثلة للاهداف الجزئية التى تسمى الموجودات الفردية فى داخل الكون الى تحقيقها ، فى مقابل الهدف الواحد للكون .

المتكررة التي توجد فيها • وبالمثل تنقل بقية النجوم تأثيرها بنوع من الاشعاع ، ودون أن تعتمد ذلك • وأخيراً تنقل كل النجوم مجتمعة ، ومكونة شكلاً واحداً ، اتجاهات تتغير بتغير ذلك الشكل •

واذن فللأشكال فاعليتها بحق • وبقدر ما تكون الأشكال تكون الآثار - والواقع أن جزءاً من الأثر يأتي أيضاً من الأشياء التي تكون الأشكال ، فاذا اختلفت هذه الأشياء ، اختلف الأثر - فلم نخشى تأمل أشكال معينة ، دون أن يكون قد نالنا منها من قبل أى ضرر ؟ ولم لا نخشى أشكالاً أخرى ؟ ولم تخيف أشكال معينة بعض الناس ، وأشكال أخرى البعض الآخر ؟ ذلك لأن كلاً منهم يتأثر بأشكال مختلفة تعجز عن التأثير الا على الموجودات التي من طبيعتها أن تؤثر فيها : فهذا الشكل يلفت النظر ، وذلك لا يلفت اليه نظر أحد • وربما قيل ان جماله هو الذى يجذب - ولكن لم يحرك هذا الشيء الجميل مشاعر شخص ، وذاك الشيء الجميل مشاعر شخص آخر ، ان لم يكن لاختلاف الأشكال أثر ؟ وفضلاً عن ذلك ، فلم نقول ان الألوان تؤثر تأثيراً فعلياً ، ولا نقول ذلك عن الأشكال ؟ انه ليمتنع بوجه عام ، أن يكون للشيء وجود ، دون أن تنسب اليه قدرة ؟ فالموجود هو ما يمكنه أن يفعل أو أن يفعل • وعلينا أن ننسب الى بعض الموجودات الفعل وحده ، والى البعض الآخر الفعل والانفعال •

ولكن للأشياء قدرات أخرى غير قدرات أشكالها • ففي الأرض ذاتها قدرات كثيرة لا تصدر عن الحار والبارد • وللكائنات التي وهبت صفات متباينة ، وتلقّت صورها من المبادئ البذرية ، نصيب من قدرة الطبيعة : ومن قبيلها الأحجار والنباتات التي تحدث آثاراً عجيبة •

٣٦ - والكون عظيم التنوع : ففيه كل المبادئ البذرية ، مع كثرة لامتناهية من القوى • ففي الانسان ترى للعين قوتها ، ولكل عظمة قوتها : فلكل من عظام اليد والأصابع أو الأرجل قوة مختلفة • وليس

تمت جزء ليس له أثره الخاص وقوته ، التي يختص بها وحده . ولكننا نجهل ذلك لأننا لم نطلع عليه . وما يصحح على الانسان يصح بالأحرى على الكون - ونقول بالأحرى لأن قوى جسمنا ليست سوى آثار من قوى الكون . ففي الكون اذن قوى متعددة عجيبة لا حصر لها ، وكذلك الأمر في النجوم التي تعبر السماء .

وليس الكون شيئاً بيت لا روح فيه ، أغنى بيتاً ضخماً رجباً مصنوعاً من أنواع من المواد يسهل حصرها ، ومن أحجار وأخشاب وغيرها ان شئت - بل لا بد أن يكون عالماً منظماً . ولا بد أن يكون موجوداً بقطاً ، وأن يعيش كل ما فيه على مثاله ، ولا يمكن أن يوجد شيء لا يكون فيه .

وعلى هذا النحو يحل هذا الأشكال ، وهو : كيف يمكن أن توجد في موجود ذي نفس أشياء بلا نفس ؟ ان حجة موجه هذا الاعتراض تقوم على أن كل ما في الكون يحيا على نحو معين . ونحن نقول ان الشيء لا يحيا ان لم يتلق من الكون حركة يمكن أن تدركها حواسنا . ولكن لكل حياته التي لا ندركها . فالموجود الذي تدرك حواسنا حياته مكون من موجودات تحيا دون أن ندركها ، ولكن قواها العجيبة تؤثر في حياة الكائن الحى المركب . وما كان في وسع الانسان أن يتلقى مؤثرات على هذا القدر من التباين ، ان كانت حركته ناتجة عن قوى باطنة خلت تماماً من كل نفس . كذلك ما كان الكون ليحيا كما يحيا ، لو لم يكن ما يوجد فيه حياته الخاصة . غير أن هذا لا يتضمن بالضرورة أنه له ارادة واعية ، فهو أيضاً يفعل دون أن تكون به حاجة الى الارادة ، اذ أنه من ذلك النوع من الموجودات الذي يسبق الارادة . لهذا كانت هناك أشياء عديدة خاضعة لقواه .

٣٧ - لا يمكن أن ينتزع شيء من الكون . ومهما بلغ علم المرء ، فانه سيعجز عن أن يفسر فعل النار وما شابهها من الأجسام الفعالة ان لم

ينسب فاعليتها الى كونها موجودة في الكون • ومثل هذا يجب أن يقال عن كل الأجسام المألوفة • والشائع أننا لا نبحث ولا نثير اشكالات في الأمور التي اعتدناها ، وأتينا لا نحار الا اذا تأملنا الآثار غير المألوفة ، فنعجز عن تفسير الطريقة التي تحدث بها ، وبهذا يكون غير المؤلف هو الذي يثير دهشتنا • ولكن الواقع أن أكثر الأمور شيوعاً بيننا يجلب لنا الدهشة والاستغراب ان رويت لنا الطريقة التي يسير عليها دون أن تكون لنا بها خبرة •

وعلينا أن نقول ان كل كائن له ، من دون العقل ، قوة فعالة ، لأنه شكل وركب في الكون ، ولأن له قدراً من النفس يأتيه من الكون الحي • وهو متضمن في الكون ، يكون جزءاً منه ، اذ أن كل ما في الكون هو جزء منه ، ولكن لبعض الموجودات قوة أكثر فاعلية من البعض الآخر • فالأشياء الأرضية أقل قوة من الأشياء السماوية ، التي وهبت طبيعة أقل غموضاً • والقوى تحدث آثاراً عديدة ، ولكن لا عن طريق ارادة الموجودات التي تبدو تلك الآثار صادرة عنها ، اذ أن من الممكن أن تتمثل هذه القوى حيث لا يكون ثمة ارادة ، ودون أن يكون هناك تفكير فيما تعطيه القوة من ذاتها الى آثارها ، حتى لو صدر عنها شيء من النفس • اذ أن الحيوان يمكن أن يولد حيوانات أخرى ، دون أن يكون قد تعمد ذلك ، ودون أن ينقص نتيجة لتوليد ، بل دون أن يكون شاعراً به • ولو كانت له ارادة فلن تكون الارادة هي التي تسلك في هذه الحالة ، وبالأحرى يصح ذلك لو لم تكن للحيوان ارادة ولا شعور •

٣٨ - ان الآثار التي تصدر عن السماء دون أن يكون أي جزء آخر من الكون الحي قد دفعها الى العمل ، أعني الآثار العامة التي تصدر عنها ، وكذلك ما يأتي عنها عند ما تكون قد استشيرت اما بمجرد صلاة ، أو بابتهاال ينشد تبعاً لأصول الفن - كل هذه الآثار لا يجب أن تنسب الى واحد من الموجودات العلوية فحسب ، بل الى اجتماعها كلها في نسق واحد •

ويجب أن يعزى كل ما يفيد الحياة أو يجلب نفعاً ما الى عطايا
(النجوم) التى تمتد من أكبر الأجزاء الى أصغرها • فان قيل ان لها أحياناً
تأثيراً سيئاً على توالد الحيوانات ، فذلك لأن الذات عاجزة عن تلقى الخير
الذى يعطى لها : اذ أن الحيوان لا يولد فحسب ، بل يولد من أجل غاية
معينة ، وفى ظروف خاصة ، كما أن للذات التى تتقبل وتستقبل تأثير
السماء طبيعتها المحددة • ولاختلاط المؤثرات أثره الكبير ، حتى لو كان
كل نجم يقدم الى الحياة شيئاً نافعاً • وقد تحدث حالة لا يعود فيها نافعاً
ما هو نافع بطبيعته • والنظام الكونى لا يهب كل موجود ما يريده دائماً
وأخيراً فنحن ذاتنا نضيف أشياء عديدة الى هذه العطايا الطبيعية •

وبرغم هذه الحدود ، فكل الأشياء تتلاءم ، وكلها تتوافق على نحو
يدعو الى الإعجاب • وهى تصدر بعضها عن البعض ، وان كانت تأتي
أيضاً من أضدادها ، اذ أنها كلها تنتمى الى موجود واحد • فان كان
فى الموجودات المتولدة عيب ، فذلك يعنى أن الموجودات لم تصل الى
كمال صورتها لأن الصورة لم تغلب على المادة ؛ فهى مثلاً تفتقر الى ذلك
الجمال فى الجنس الذى يؤدى الحرمان منه الى وقوعها فى القبح •

وهكذا تنتج أشياء معلومة عن الموجودات العلوية ، وغيرها مستمد
من طبيعة الذات ، وغيرها تضيفها الموجودات الى ذاتها • ولما كانت كل
الحوادث متحدة النظام ، وتوجه نحو الوحدة ، فكلها تنبئ بها علامات •
ولا شك فى أن الفضيلة لا يعلو عليها شيء ، ولكنها تدخل أفعالها فى
مجرى الكون ، لأن الأشياء المحسوسة تعتمد على العقولات ، وعلى الأشياء
الموجودة فى عالمنا ، والتى تفوقها ألوهية ، وبالأجمال ، لأن المحسوس
يشارك فى العقول •

٣٩ - واذن فحوادث الكون لا تعتمد على مبادئ بذرية ، بل على
مبادئ أشمل تنتمى الى موجودات سابقة على المبادئ البذرية • اذ أنا

لا نجد في المبادئ البذرية علة الحوادث التي تكون مضادة لتلك المبادئ ذاتها ، ولا علة الأمور التي تصدر عن المبادئ وتشارك في الكون ، ولا علة الأفعال التي تؤثر بها الموجودات المتولدة بعضها على بعض • وإن المبدأ العاقل في الكون لأشبه بعقل يصفى النظام والقانون على مدينة ، ويعلم مقدماً أفعال المواطنين ونواياهم • وهد يدبر كل ذلك بأن يقننه ، ويعلم كيف يجمع بالقوانين أهواء المواطنين وأفعالهم ، وما يرتبط بها من شرف أو عار ، بحيث يسير كل ما في المدينة على وفاق من تلقاء ذاته • والحوادث تنبئ بها علامات ، دون أن يكون الانبء أول هدف للطبيعة ؛ وإنما ينجم عن مجرى الحوادث أن يبشر بعضها ببعض الآخر. ذلك لأن الكون واحد ، ولأن الحوادث هي حوادث كون واحد ، ولأن كلا من الحوادث يعرفه الآخر : العلة يعرفها المعلول ، والتالي يعرفه المقدم ، والمركب يعرفه أحد عناصره ، وذلك بفضل اتحاد ذلك العنصر بالباقيين •

فإن كنا على حق فيما قلنا ، لحلت هذه الصعوبات ، وبخاصة تلك التي كانت تنسب إلى الآلهة شرور الكون : فإرادة الآلهة ليست علة هذه الشرور قط • وكل ما يأتي من أعلى إنما هو نتيجة ضرورة طبيعية تجعل الأشياء في صلة بعضها ببعض ، تبعاً لنتائج الحياة الكونية • ثم إن الموجودات تضيف كثيراً من ذاتها إلى ما يأتيها من أعلى • وفضلاً عن ذلك ، فإن ثمة تأثيرات نجمية إذا ما نظر إليها في ذاتها لم تكن سيئة ، ولكنها تنتج باختلاطها نتيجة مختلفة كل الاختلاف • وعلاوة على ذلك ، فكل موجود يحيا لا من أجل ذاته ، بل من أجل الكون • وأخيراً فقد تتلقى الذات أثراً وتتفاعل على نحو مختلف عما تلقت ، فلا تستطيع التحكم في الهبة التي نالتها (١) •

(١) في الفقرة الأخيرة تلخيص لكل الحجج التي أراد بها افلاطون أن ينفي الشر عن الإرادة الواعية للنجوم أي الموجودات الإلهية ، أي أنها تلخيص لكل ماورد بعد الفصل ٢٠ من هذا المقال ، الذي أثبت فيه مسألة علاقة الشر بالنجوم لأول مرة •

٤٠ - ولكن كيف تفسر رقى السحر ؟ بالتعاطف • فهناك بالطبيعة
تحاب بين الأشياء المتشابهة ، وتنافر بين الأشياء اللامتشابهة • ثم ان هناك
عددًا كبيراً من القوى المتنوعة التي تتضافر من أجل وحدة الكون • ومن
هنا كنا نرى من مظاهر التجاذب والرقى ما يحدث دون ممارسة أى
سحر • والسحر الحقيقى انما هو • التحاب والتنافر • الموجودان فى
الكون • ذلك هو أول السحرة الذى يعرفه الناس جيداً ويستخدمون
سوائله وتعاوينه بعضها نحو البعض الآخر • وانما أمكن أن يقوم فن
بث الحب بالسحر لأن من طبيعة الأشياء أن تحب ، ولأن كل ما يؤدي الى
الحب يجذب الواحد منها نحو الآخر • وما عمل الساجر الا أن يجمع
بالملاسة تلك الموجودات التي ترتبط بعضها ببعض ارتباطاً طبيعياً من
قبل ، والتي يحس كل منها نحو الآخر حباً غريزياً ، فهو يربط نفسها
بنفس أخرى ، كما يصل المرء بين نباتين يبعد كل منهما عن الآخر •
وللأشكال التي يستخدمها والاتجاهات التي يتخذها هو ذاته قدراتها
الخاصة • فهو يجذب اليه تلك القدرات ويركزها فى ذاته دون غشاء ،
ولكن ذلك انما يكون ممكناً لأن الساجر ذاته داخل فى الوحدة الكونية
وموجود من أجلها • فلو تصورنا الساجر غريباً عن الكون ، لما عادت
هناك تعاويد ولا روابط سحرية تجذب تلك القوى وتهبط بها اليه •
وهو انما يستطيع توجيهها لأنه لا يخرج بها عن مجالها الخاص ، ولأنه
يعرف الوسائل التي ينقل بها بعض هذه القدرات الى أى شئ آخر فى
داخل الكون الحى • وتلك الوسائل هي تعاويد وكلمات معينة واتجاهات
خاصة فى القائم بالسحر ، وجاذبيتها أشبه بجاذبية الابتهالات وكلمات
التوصل • وبهذه الوسائل تجذب النفس بطبيعتها • فتأثير السحر أشبه
بتأثير الموسيقى التي لا تطرب ارادتنا ولا عقولنا ، وانما شهواتنا اللاعقلية ،
والتي لا يدهشنا سحرها قط • ومع ذلك فالحب أيضاً يتولد عن سحر
الموسيقى ، وان كنا لا نطلب الى الموسيقين شيئاً كهذا •

وعلى ذلك فليس لنا أن نعتقد بأن الدعوات بدورها تلبى بواسطة ارادة واعية من الآلهة ، مثلما رأينا من قبل أن أولئك الذين تستحوذ عليهم التعاويذ لا يعرفونها • فعندما ترقى حية انسانا ، فانه لا يفهم هذا التأثير ولا يحسه ، ولا يعرفه الا حين يكون قد انفعل به ، أما النفس العليا فلا تتأثر مطلقاً • وعلى ذلك ، فعندما ندعو موجوداً ، يرد تأثير من ذلك الموجود الى من يدعوه أو الى موجود آخر ، ولكن الشمس أو النجم الذى ندعوه لا يدرك من ذلك الأمر شيئاً •

٤١ - والدعاء يحدث آثاره لأن جزءاً من الكون فى تعاطف مع جزء آخر ، كما هو الحال فى الوتر المشدود (فى عود) ، حيث يمتد التذبذب الآتى من أسفل الى أعلى • وغالباً ما يحدث أيضاً ، حين يتذبذب أحد الأوتار ، أن يستشعر الآخر تلك الذبذبة على نحو ما ، وذلك حينما يكونان متناغمين ومتوافقين • بل ان الذبذبة لتنتقل من عود الى آخر - وهكذا نرى الى أى حد يذهب التعاطف • وفى الكون أيضاً انسجام واحد حتى ولو كان ينطوى على أضداد : اذ أنه ينطوى على أجزاء متشابهة متناغمة مثلما ينطوى على أضداد •

وعلى ذلك ، فكل ما يؤذى الناس ، كالغضب الذى يجذب الى الكبد بالصفراء ، لم يحدث بقصد اينائهم • فلو حدث أثناء نقلنا ناراً الى مسكن أن آذينا شخصاً دون أن نكون قد اتوينا ذلك ، فان من تناول النار هو حقاً فاعل الحرق ، وهو الذى تسبب فيه بنقله النار من مكان الى آخر ، ولكن ذلك لم يحدث الا لأن الشيء الذى حمل عليه النار عاجز عن تلقيها •

٤٢ - ونتيجة ذلك أن النجوم ليست بحاجة الى ذاكرة - وما كان بحثنا لكل هذه المسائل الا لنصل الى هذه النتيجة - ولا الى احساسات صادرة عن الأشياء • وليس فيها ، كما يظن البعض ، ارادة لتلبية دعواتنا • وسواء وجهنا دعاءنا أم لم نوجهه ، فهى تبعث الينا دائماً بتأثير

ما ، لأنها مثلنا أجزاء من كون واحد • وفيها قوى عديدة تمارس دون ارادة ، سواء أَدَفَعَت إلى ذلك بوسائل صناعية أم لم تدفع - ذلك لأن الكون حى واحد • والأجزاء ينفع بعضها البعض أو يضره بالطبيعة • وصناعة الأطباء أو السحرة تجبر جزءاً على أن يقدم إلى الآخر بعض خصائصه الخاصة • والكون أيضاً ينقل شيئاً منه إلى أجزائه ، سواء من تلقاء ذاته ، أو بأن يجذب هذا التأثير إلى جزء من أجزائه الخاصة ، الذى له - تبعاً لذلك - نفس طبيعة الكون • ذلك لأن من يطلب هذا التأثير بدعواته ليس غريباً عن الكون •

وقد يكون صاحب الدعاء فاسداً ، وهذا أمر ليس لنا أن ندهش له • فالفاسدون ينهلون الماء من الأنهار (التى ينهل منها غيرهم) ، والموجود الذى يعطى لا يعلم ما يعطيه : فهو يعطى فحسب؛ ومع ذلك فتلك الأوامر والمنح تأتي من طبيعة الكون • وعلى ذلك فلو أخذ الفاسد ما هو فى متناول الجميع ، فى حين كان يجب عليه ألا يفعل ذلك ، فان العقاب يتلو تبعاً لقانون ضرورى • فلا ينبغي اذن أن يقال ان الكون يفعل - أو ينبغي بالأحرى أن يكون جزؤه المدبر معصوماً من الانفعال ، وأن يطرأ الانفعال على أجزائه (الخاضعة) • فالانفعال اذن يطرأ على هذه الأجزاء ، ولكن لما كان أى شىء بالنسبة إليه غير مضاد لطبيعته فان ما يطرأ عليه عندئذ لا يدعه يشعر بالانفعال (١) • والنجوم أيضاً ، وان كانت تستشعر تأثيرات ، من حيث هى أجزاء للكون ، فانها مع ذلك معصومة من الانفعال لأن ارادتها لا تتأثر ، ما دامت أجرامها وطبائعها لا يطرأ عليها أى فساد ، ولأنها ان كانت تفعل عن طريق نفسها شيئاً من ذاتها ، فان ما يصدر عنها لا يدرك ، وان كانت تتلقى شيئاً ما ، فان ما تتلقاه يعلو على ادراكنا •

(١) لان شرط الانفعال أن يكون ناجماً عن تأثير موجود غريب عن طبيعة المنفل ، وليس فى داخل الكون أى شىء غريب من طبيعته •

٤٣ - فهل للسحر أو الترياق على الحكيم أثر ؟ ان الحكيم في ذاته ، لا يخضع لتأثير السحر • ففعله لا يتقلب وأحكامه لا تتغير - ومع ذلك فهو يفعل بهذه النفس اللاعاقلة التي ترد اليه من الكون • أو بالأحرى أن هذه النفس هي التي تنفعل فيه • ولكن أى ترياق يعجز عن أن يثير فيه الحب ، لأن الحب لا يتم الا اذا رضيت النفس العاقلة عن انفعال النفس اللاعاقلة • فاذا ما أثرت رقى سحرية على نفسه اللاعاقلة ، فانه يتخلص منها برقى مضادة • ولا يمكن أن تؤدي الأولى عنده الا الى الموت أو المرضي أو الآلام الجسمية (١) ، اذ أن الجزء الذي فيه من الكون يتلقى تأثير بقية الأجزاء وتأثير الكون ، أما هو ذاته ، فلا يعاني من ذلك ضرراً •

وليس مما هو مضاد للطبيعة ألا يعاني المرء التأثيرات السحرية مباشرة ، بل بعد مضي وقت معلوم •

بل ان الجن ذاتهم قد يفعلون بالجزء اللاعقل فيهم • وليس من الممتع إطلاقاً أن نعزو اليهم الذاكرة والاحساس • فمن الممكن أن نسحرهم وأن نقودهم بوسائل طبيعية • والجن القريبون من مجال عالمنا الأرضي يمكنهم الاستماع الى نداءاتنا ، وتزداد قدرتهم على ذلك كلما قويت صلتهم بهذا المجال • اذ أن كل موجود له صلة بموجود آخر يجذب اليه ، والموجود الذي هو على صلة به يجذبه ويدفعه • ولا يتخلص من السحر سوى الموجود الذي لا يتصل الا بذاته • ولذا كان كل فعل وكل حياة عملية خاضعة للسحر : اذ أننا لا ندفع الا نحو الأشياء التي تجذبنا • ومن هنا قال أفلاطون « ان الشعب اريخثيوس ذى القلب الكبير محيا ساحراً » (٢) فما الذي يجذبنا الى الخارج ؟ اننا نجذب لا بوسائل

(١) أى ان الرقى التي يمكن أن تؤثر على الحكيم قد تضره فيما يتعلق بجسمه ، اما نفسه فلا تتأثر قط •

(٢) أفلاطون - محاورة «القيادس الأولى» (١٢٢ ل) والعبارة الاصلية هنا «ان شعب اريخثيوس ذى القلب الكبير محيا ساحراً» ، ولكن ينبغي عليك أن تراه على حقيقته » .

سحرية ، وانما بالطبيعة ذاتها ، التي تخدعنا وتربط الموجودات بعضها ببعض ، لا من حيث المحل ، بل بأن تقدم اليها كلها شرابها الساحر •

٤٤ - ان التأمل وحده هو الذى يعصم من السحر ، لأنه ما من شخص يقوم بالسحر بازاء ذاته : فهو واحد ، والموضوع الذى يتأمله هو ذاته • وعقله لا يزيع : فهو يفعل ما يجب عليه فعله ، ويتم حياته ويؤدى رسالته الخاصة •

أما فى الحياة العملية ، فلا تكون حرية المرء ولا عقله هى مصدر سلوكه ، وانما يكون الجزء اللاعقل هو الذى يضع المبادئ ، والانفعالات هى التى تضع المقدمات • وأثر التجاذب واضح فى تربية الأبناء والحرص على الزواج ، وكل الملاذ التى تسحر الناس وتشبع رغباتهم • وكذلك الحال فى أفعالنا التى تخلق من العقل ، سواء أكان ما أثارها هو الغضب أم الرغبة • فالمصالح السياسية وشهوة الرياسة يثيرها حب السيطرة الكامن فىنا ، والأفعال التى تتجنب بها ألماً يحركها الخوف ، وتلك التى تهدف الى زيادة ثروتنا تأتى من الرغبة • فإذا تصرفنا من أجل نفعا ، ولارضاء حاجتنا الطبيعية ، فواضح أن ذلك نتيجة لضغط الطبيعة التى تجعلنا تتعلق بالحياة •

- وقد يقال ان الأفعال حين تكون جميلة ، تنجو من السحر ، والا لما نجا منه التأمل ، الذى هو متعلق بأشياء جميلة •

- وجوابنا أننا اذا أدينا الأفعال التى نقول عنها انها جميلة لأنها ضرورية ، مع تأكيدنا أن الجمال الحقيقى شئ مخالف لذلك تماماً ، فعندئذ لا نكون واقعين تحت تأثير سحر ، اذ نعلم أنها ضرورية ، ولا تعود

= وفى هذا الموضوع كان سقراط ينصح القبياس بالآلا ينخدع بالشكل الظاهرى لشعب اريخيثيوس ، أى الاتيين ، لانهم يفسدون الناس ، ولأن حقيقتهم غير ظاهرهم • ووجه الشبه فى هذا الموضوع هو المظهر الخادع الذى يؤدى الى نوع من السحر يخفى الحقيقة •

الحياة موجهة الى أسفل ونحو المادة ، الا بقدر ما يشاؤه حفظ الطبيعة البشرية ، والميل الى حفظها في الآخرين وفي أنفسنا . ونتيجة لهذا الميل ، يبدو من المعقول ولا شك ألا تتخلى عن الحياة - وبهذا القدر وحده نكون خاضعين للسحر . ولكننا اذا أحيينا الجمال الذي في هذه الأفعال ، وحكمنا عليه بما نراه من آثار مضملة في تلك الأفعال ، فعندئذ لا نعود نسعى الا الى جمال أقل قيمة ، وبهذا نكون خاضعين للسحر : فانصرافنا الى هذا الحق الظاهري ، وانقيادنا له ، يعنى أننا قد خدعنا بما فيه من جاذبية .

في هذا اذن يكون سحر الطبيعة : فطلب خير ليس في حقيقته خيراً ، والانقياد لمظهره بشهوة غير عاقلة ، يعنى أن ينساق المرء دون وعى حيشما لا يود أن يذهب . وماذا يكون ذلك ، ان لم يكن سحراً ؟

واذن فلا يفلت من السحر الا ذلك الذي لا يتقاد لجاذبية الملكات الدنيا في نفسه ، ويؤكد أنه لا شيء مما تدعوه تلك الملكات خيراً هو خير ، بل ان الخير الواحد هو ما يعرفه معرفة لا يأتيها الخطأ ، دون أن يسعى اليه ، ما دام يملكه ، فلا ينجذب اليه البتة ، لأنه فيه .

٤٥ - من كل ما قلناه يتبين لنا بوضوح أن كلاً من أجزاء الكون يتضافر تبعاً لطبيعته وميوله ، مع الكل ، ويفعل وينفعل ، مثلما يتضافر كل جزء في الكائن الحى تبعاً لطبيعته وتكوينه ، ويخدم المجموع في المرتبة التي يستحقها ، والعمل الذي يصلح له . فكل جزء يعطى من ذاته ويتلقى من الآخرين كل ما يمكنه تلقيه ، ويحس بالكل احساساً باطنياً . وفضلاً عن ذلك ، فاذا كان كل جزء في ذاته كائناً حياً ، فانه يؤدي وظائف الكائن الحى التي هي مختلفة عن وظائفه بوصفه جزءاً .

ومن الواضح أيضاً ، فيما يتعلق بنا ، أننا نمارس تأثيراً معيناً على الكون . فنحن لا نتلقى من بقية أجزائه كل ما يمكن أن يتقبله جسمنا فحسب ، بل أننا بجانب ذلك ندخل الى الكون الجزء الآخر من طبيعتنا ،

وهو النفس • فنحن على اتصال مباشر بكل موجود خارجي عن طريق
العنصر الذي فينا من عين نوع ذلك الموجود • وهكذا نتصل عن طريق
نفوسنا وميولها ، أو على الأصح نكون على اتصال ، بسلسلة الموجودات
التي تلينا في عالم الجن ، وبما يعلو على هؤلاء - وعلى هذا النحو لا نخفق
في ادراك طبيعتنا •

على أننا لسنا جميعاً نعطي ونأخذ نفس الأشياء • فكيف ننقل الى
موجود ما لا نملكه ، أعني مثلاً ، خيراً نكون قد عدمناه ؟ ثم أننا لا نهب
ما نملكه الى موجود يعجز عن تلقيه • فالموجود الذي أثقلته الرذيلة ،
يتبدى على ما هو عليه ، ويندفع وفقاً للطبيعة ، نحو الشر الذي غدا كامناً
فيه • فإذا ما تحرر من الجسم ، انتقل بانجذاب طبيعي الى المجال الذي
يلآئم طبيعته • أما الخير ، فان ما يأخذه ، وما يعطيه ، والمجال الذي ينتقل
اليه ، كل هذا مختلف كل الاختلاف ، ولكن كلا منهما ينجذب الى مجاله
بالطبيعة وكأنه مشدود نحو بالحبال •

تلك هي القوة الحارقة والنظام البديع للكون • فكل شيء يتم فيه
في مسار صامت ، تبعاً للعدالة التي لا يفلت منها مخلوق • والشرير
لا يدري عن هذه العدالة شيئاً ، وان كان ينقاد دون وعي الى المكان الذي
يجب أن يذهب اليه من الكون • أما الخير فيعرفها ، ويذهب حيث يجب
أن يذهب • وهو يعلم قبل رحيله أين ينبغي عليه أن يستقر ، ويتملكه
أمل قوى في أن مقره سيكون بجوار الآلهة •

ففي الكائن الحي ذي الحجم الضئيل ، لا تستشعر الأجزاء سوى
تغيرات طفيفة وتأثرات تعاطفية لا تكاد تحس • ومن المستحيل أن تكون
هذه الأجزاء ذاتها حية ، الا في البعض القليل منها • أما في الكون الحي
ذي الأبعاد الهائلة ، حيث لكل موجود مكان - في هذا الكون الذي
يحتوي على كائنات حية كثيرة ، لا بد أن توجد حركات وتغيرات ذات

أهمية كبرى • فنحن نرى الشمس والقمر. وبقية النجوم تغير مواضعها
وتتحرك في ترتيب منتظم ، فليس من المحال اذن أن تغير النفوس مواقعها،
ولا تحتفظ دائماً بطابع واحد ، بل تتخذ مكانة تتفق وانفعالاتها وأفعالها •
فبعضها يتخذ من الكون مكاناً مناظراً للرأس في الجسم البشري ، وبعضها
الآخر يتخذ منه مكاناً يناظر القدمين – اذ أن الكون ينطوى على درجات
مختلفة من الخير والشر • والنفس التي لم تتخذ في عالمنا هذا أرفع مكانة،
وان لم تكن قد اختارت فيه أسوأ مكانة ، تكون قد فارقت محلاً طاهراً ،
وهكذا تتلقى المقر الذي أثرته • وعقوبات النفس أشبه بعلاج للأجزاء
المريضة • فمع بعض هذه الأجزاء يستخدم الطبيب أدوية ممسكة ،
وبعضها الأخيرة يثره الطبيب أو يقومه ، ليعيد الصحة الى الكائن
العضوى ، واضعاً كل عضو حيث ينبغي أن يكون • وبالمثل يحتفظ الكون
بصحته بأن يبدل هذا الجزء ، وينقل ذاك من الموضع الذي يكون فيه
مريضاً ، ليضعه في موضع آخر لا يتأبه فيه مرض •

المقال الخامس

في الإشكالات المتعلقة بالنفس (ج) في الإبصار

١ - أرجأنا من قبل البحث فيما اذا كان الابصار ممكناً دون وسط معترض كالهواء أو أى جسم من الأجسام الشفافة ، وعلينا الآن أن نبحث هذه المشكلة .

قلنا ان الابصار ، ككل حاسة أخرى ، يتم بتوسط جسم . فالنفس بدون الجسم تكون بأسرها في العالم العقول ، ولما لم يكن الاحساس ادراكاً للمعقولات ، بل ادراكاً للمحسوسات فحسب ، فلا بد أن تتصل فيه النفس مباشرة بالمحسوسات وتستخدم وسائط تشبهها لتدرك هذه المحسوسات فتعرفها أو تتأثر بها . لهذا كانت معرفة المحسوسات تتم بأعضاء بدنية . وبواسطة هذه الأعضاء التي ترتبط بها النفس وتستمر في الاتصال بها ، تتحد النفس بالمحسوسات على نحو ما ، عن طريق تبادل التأثير الذي يقوم بينها وبين هذه الأشياء .

فهل ينبغي أن يكون للعضو اتصال مباشر بالأشياء التي تدرك ؟ لسنا في حاجة قط الى أن تتساءل هذا السؤال فيما يتعلق بالأشياء التي نعرف باللمس ، ولكننا هنا نتحدث عن الابصار - أما السمع ، فستحدث عنه فيما بعد (١) - فهل لا بد في الابصار من وسط بين العين واللون ؟ من الممكن أن يوجد بالعرض وسط يؤثر في العضو ، دون أن يستخدم في الابصار . فالجسم الكثيف - كالطين مثلاً - يحول ، اذا

(١) انظر الفصل الخامس من هذا المقال .

توسط ، دون الابصار • ثم ان الابصار يزداد وضوحاً كلما كان الوسط أرق وألطف • فهل يمكننا عندئذ القول ان الوسط يعين على الابصار ؟ وان لم نقل ذلك ، فهل فى وسعنا أن نقول انه لا يعوقه ؟

ولكن قد يقال ان الوسائط التى نتحدث عنها هى بطبيعتها عوائق ، وأن الوسط هو أول ما يتلقى التأثير الحسى ويتقبل انطباعه ، ودليل ذلك أنه لو وجه شخص نظره الى لون من موضع مواجه لنا ، لراه مثلنا ، وما كان اللون ليصل الى كل منا لو لم يكن يؤثر فى الوسط •

وردنا على ذلك هو أنه ليس من الضرورى على الاطلاق أن يتأثر الوسط ، بل يكفى أن يستشعر التأثير العضو الذى من طبيعته استشعاره • أو أنه اذا تأثر الوسط ، فانما يكون ذلك بطريقة مختلفة تماماً عن تلك التى يتأثر بها العضو • فالعشب الذى يوضع بين اليد وبين السمك الكهربى لا يحس نفس التأثير الذى تحس به اليد ، ومع ذلك ففى هذه الحالة أيضاً يقال انه لو لم يكن هناك عشب أو ألياف نباتية ، لما تأثرت يدى - وان يكن هذا أمراً مشكوكاً فيه ، اذ يقال ان الصيادين الذين تقع فى شباكهم سمكة كهربية يشعرون بمسها •

ويبدو أن علينا أن نسلم بأن هذه حالة مما يسمى بالتعاطف • فعندما يكون من طبيعة موجود أن يتقبل تأثير موجود آخر لأن له منه مشابه ، فان الوسط لا يتأثر ان لم يكن مشابهاً لهما ، أو هو على الأقل لا يتأثر على نفس النحو • ولكن ان كان الأمر كذلك فان الموجود الذى من طبيعته أن يتأثر بموجود آخر ، يزداد تأثيره قوة الى حد بعيد ان لم يكن تمت وسط ، حتى لو كان من طبيعة هذا الوسط أن يتأثر •

٢ - لو كان قوام الابصار هو ضم الضوء المنبعث من العين الى الضوء الذى يقوم بينها وبين الشيء المحسوس ، فلا بد اذن من وسط هو هذا الضوء ، وذلك هو الوسط الذى يقتضيه فرض (أفلاطون) • ولكن ان كان هذا الشيء ، أى الجسم المضاء ، هو الفاعل الذى يحدث

تغيراً ، فما الذى يمنع من أن يصل هذا التغير فى الحال الى العين ، دون
وسط معترض ، رغم أن هناك فى الظروف الحالية وسطاً أمام العينين
يتلقى التغير ؟

فأما عن أولئك الذين يعدون النظرة شعاعاً مضيئاً يخرج عن
العين ، فليس فى وسعهم أن يستتجوا من ذلك ضرورة وجود وسط
معترض ، ما لم يخشوا أن يسقط الشعاع البصرى خلال سيره • غير أن
ذلك شعاع من الضوء ، والضوء ينتشر فى خط مستقيم • وأما أولئك
الذين يفسرون الابصار بمقاومة (الشيء للشعاع البصرى) فلا يمكنهم
الاستغناء عن وسط •

ويذكر أصحاب فكرة الصور أن الصور تعبر الحلاء : ففرضهم
يقتضى اذن مكاناً فارغاً ، حتى لا تتوقف الصور • وما دامت العقبات أقل
ما تكون حيث لا يكون ثمت وسط ، فان هذا الفرض لا يخالف رأينا •

وأخيراً فأولئك الذين يرون أن الابصار يتم بالتعاطف ، يقولون
ان القدرة على الابصار تقل حين يكون هناك وسط معترض ، اذ أن هذا
الوسط يعترض التعاطف ويعوقه ويضعفه • والنتيجة التى يجب أن
نستخلصها من تجانس الوسط (مع الموجودات التى فى تعاطف) هى
أن التعاطف يضعف اذا كان الوسط ذاته يفعل • فاذا حدث مثلاً أن
مسّت النار جسماً ذا سمك معين فالتهب ، فان أجزاءه الباطنة تتألم من
الاصابة بالنار أقل مما تألم السطح •

— ومع ذلك ، فاذا تعاطفت أجزاء الكائن الحى فيما بينها ، فهل
يقل تأثير بعضها ببعض حين يقوم بينها وسط ؟

— أجل سيقبل تأثيرها ويضعف ، وهذا أمر اقتضته الطبيعة • فالوسط
يمنع التأثير من أن يكون مفرطاً — ما لم يكن من شأن الانطباع المتشتر
ألا يتأثر به الوسط على الاطلاق •

- ولكن لا يوجد تعاطف الا بين أجزاء كائن حي واحد • وإذا كنا تتأثر متأثراً متعاطفاً مع الأشياء ، فما ذلك الا لأننا نحن وهذه الأشياء فى كون واحد ، ونكون أجزاء لكون واحد • ومن هنا فان احساسنا بشئ بعيد يحتم علينا الاعتراف بوسط بيننا وبينه •

- الواقع أنه لا بد من وجود وسط متصل ، لأن الكون بوصفه كائناً حياً واحداً لا بد أن يكون متصلاً • ولكن هذا الوسط انما يتأثر بالعرض ، والا للزم أن يتأثر كل شئ بكل شئ • على أن الواقع هو أن هناك أشياء معينة لا تتأثر الا بأشياء أخرى معينة ، فان كان الأمر كذلك لم يكن الوسط ضرورياً لها على الاطلاق •

ويقولون ان من الضرورى أن يوجد وسط فى حالة الابصار ذاته، ولكننا تساءل لم كان ذلك ضرورياً ؟ ان من الواضح أن ما يخترق الهواء لا يؤثر فيه - غالباً - الا بأن يشقه فحسب • فاذا سقط حجر مثلاً ، فان الشئ الوحيد الذى يطراً على الهواء هو أن يعجز عن تحمل الحجر • وليس من المعقول أن يفسر هذا السقوط ، الذى هو أمر طبيعى ، بدفع الهواء الذى يميل الى الحلول محل الحجر (١) • ولو كان هذا صحيحاً لفسرنا به حركة النار الى أعلى ، وهو محال : اذ أن للنار حركة أسرع تمكنها من سبق الهواء الذى يقال انه يدفعها • فان قيل ان سرعة تلك الدفعة تزيد نتيجة لسرعة الحركة ، لكانت حركة النار حركة عرضية ، ولما كان هناك سبب يدعوها الى الصعود الى أعلى • ثم ان الأشجار تنمو الى أعلى من جذعها ، دون أن تتلقى دفعاً ، ونحن ذاتنا نشق الهواء حين نسير ، ولكننا لا نخضع لدفعه ، بل هو يقتصر على أن يملأ الفراغات التى تركها واحداً تلو الآخر • فان كان الهواء اذن يشق بواسطة أجسام متحركة دون أن يناله منها تأثير ، فما الذى يمنع من أن نسلم بأن الصور البصرية تمر من خلاله ، بل دون أن تشطره ؟ وفضلاً عن ذلك ، فان

(١) اتجاه دفع الهواء فى هذا الفرض من أعلى الى أسفل •

كانت هذه لا تخترقه مثلما يخترق مجرى نهر ، فلم كان ينبغي أن يتأثر الهواء ؟ ولم لا يصل التأثير إلينا إلا بتوسطه ، وبشرط أن يكون قد تأثر من قبل ؟ لو كان الاحساس يسبقه تغير في الهواء ، لما كنا نرى الشيء عند ما نولى أنظارنا شطره ، ولأحسنا بالهواء الموجود بقرب العين وحده ، مثلما يحدث في الاحساس بالحرارة ألا نحس النار حين تكون بعيدة ، بل نحس الهواء الساخن المجاور لأعضائنا . وبينما يتم هذا الاحساس بالتلامس ، لا نجد في الأشياء المرئية تلامساً . فالشيء لا يرى بأن يوضع على العين ، إذ أن الوسط لا بد أن يضاء ، لأن الهواء في ذاته معتم ، ولو لم يكن معتماً ، لما كانت به حاجة إلى أن يضاء . غير أن الظلمة عقبة في سبيل الابصار لا بد أن يتغلب عليها النور . ولا شك أن المرء لا يرى الشيء وهو قريب من العين أكثر مما ينبغي ، لأن الشيء عندئذ يجلب معه ظل الهواء وظله هو .

٣ - ومن الأدلة الناصعة على أن صور الأشياء لا تنقل إلى البصر بواسطة الهواء الذي تنتقل انطباعاته تدريجياً ، أنا نرى النار والنجوم بصورها في الليل وظلمته . ولن يقال هنا انها قد صدرت عنها صور وردت على العين ولستها من خلال الظلمة . فلو صح هذا لما عادت هناك ظلمة ، ما دامت النار تضيء عندئذ هذه الصور . ثم أنه يحدث في الظلمة الحالكة ، حين تتوارى النجوم ولا تبعث نوراً ، أن يرى المرء نيران المنارات والصواري . فان قيل ، على عكس ما تشهد به الحواس ، ان تلك النيران تخترق الهواء ، لوجب أن تدرك الحاسة صورة غامضة في الهواء ، لا النار ذاتها ، التي تدرك بوضوح . فإنا كنا نرى بالفعل ما هو وراء الوسط المعتم ، فمعنى ذلك أن رؤيتنا تزداد وضوحاً حين لا يكون هناك وسط .

فان اعترض علينا بأن الابصار محال بدون وسط ، لكان جوابنا : انه محال بالفعل ، ولكن مبعث الاستحالة ليس عدم وجود وسط ، بل

هو أن تعاطف الكل الحى مع ذاته ، وتعاطف أجزائه كل منها مع الباقين ، هذا التعاطف يضع عندئذ ، لأن شرطه هو الوحدة • وانه لمن الجلى أن الاحساس لا يتم الا لأن هذا الكون الحى يتعاطف مع ذاته - والا فكيف يتقبل شىء تأثير آخر ، وخاصة التأثير عن بعد ؟

ولا شك أنه مما يجدر بنا بحثه أن نتساءل عما يحدث لو كان هناك عالم آخر ، وموجود حى آخر لا صلة له بعالمنا ، وما اذا كان من الممكن حين توضع عين على قبة السماء أن ترى ذلك العالم من مسافة معقولة ، أم أن مثل هذا العالم لا يوجد بالنسبة إلينا • ولكن لندرجى تلك المسألة الى موضع آخر (١) •

ولندكر الآن دليلاً آخر على أن علة الاحساس ليست تأثير الوسط • فلو كان الهواء يتأثر ، لتأثر ضرورة على نحو ما يتأثر جسم ، كالشمع الذى ينطبع عليه خاتم مثلاً • فعلى كل جزء من الوسط يطبع جزء من الشىء المرئى • وعلى ذلك فلن يتلقى الجزء من الوسط الملامس للعين ، لن يتلقى من الشىء المحسوس الا جزءاً مساوياً لمساحة امتسان العين • ولكن الواقع أنا نرى الشىء كله ، وجميع الموجودين فى الهواء يرونه ، سواء نظروا اليه مواجهة أم من الجانب ، وسواء أراؤه عن قرب أو من خلفه ، على شرط ألا يحول بينهم وبينه حائل • وعلى ذلك فكل جزء من الهواء ينطوى على الصورة المنظورة بأسرها ، فلن تكون هذه ظاهرة جسمية اذن ، بل ان تفسيرها الوحيد هو ضرورة التعاطف فى الكون الحى ، وهى الضرورة العليا ، التى ترتبط بالنفس •

٤ - فما هى اذن علاقة الضوء الملامس للعين بالضوء الذى فيها ، وبالضوء الذى يمتد من العين الى الشىء المحسوس ؟

(١) الموضع الآخر الذى يبحث فيه افلاطون هذه المسألة هو الفصل الاخير من هذا

المقال •

— ان الهواء أولاً ليس ضروريا بوصفه وسطاً ، وان قيل انه ليس تمت ضوء بلا هواء ، فان الهواء بالنسبة اليه لن يكون الا وسطاً بالعرض . والضوء ذاته وسط ، ولكنه وسط لا يتأثر — ولا حاجة هنا على الاطلاق الى أن يتأثر الوسط • وعلى ذلك فلا بد من وجود وسط اذا كان هو الضوء ، ولكنه لا ينبغي أن يكون وسطاً مادياً ، مادام الضوء ليس بجسم . ثم ان العين لا تحتاج الى ضوء خارجي معترض لترى بوجه عام ، بل لترى عن بعد •

فلنرجع الى موضع تال بحث المسألة الأولى : وأعني بها مسألة ما اذا كان من الممكن وجود ضوء بلا هواء • ولنبحث الآن المسألة الثانية : فاذا افترضنا أولاً أن الحياة تدب في الضوء الملامس للعين اذا امتدت النفس اليه وطرأت عليه ، مثلما تدب الحياة في النور الكامن في العين ، فمندثذ لا يعود الادراك البصري بحاجة الى ضوء معترض ، اذ يغدو الابصار مشابها للمس ، وتدرك ملكة الابصار ، حين توضع في الضوء الخارجي ، دون أن يتأثر الوسط ، وتنقل عملية الابصار الى الشيء •

• في هذا الفرض يتعين علينا أن نتساءل ان كان يلزم أن ينتقل الابصار الى الشيء لأن هناك مسافة بين العين وبين الشيء ، أم لأن تلك المسافة تحتوى على جسم • فان كان ذلك لأن المسافة تحتوى على جسم ، فان المرء يرى بمجرد أن تزاح هذه العقبة • وان كان ذلك لمجرد أن هناك مسافة ، فلا بد أن نفترض أن طبيعة الشيء المرئي ساكنة وسليمة تماماً في عملية الابصار ، غير أن هذا محال : اذ أن اللمس لا يعرف الشيء المجاور ويمسه فحسب ، بل يتأثر بمختلف أنواع الصفات الملموسة ، وينقلها الى النفس ، فان لم يعترضه شيء ، لأحس بها حتى عن بعد • فنحن نستشعر حرارة مدفأة في نفس الوقت الذي يستشعرها فيه الهواء المتوسط ، ولا تنتظر حتى يسخن الهواء لنحس بالحرارة — بل أن جسمنا ، الذي هو صلب يسخن أسرع من الهواء • واذن فنحن

نسخن من خلال الهواء ، ولكن لا بفضله • وعلى ذلك فان كان تمت
شيء له القدرة على أن يفعل ، وعضو له القدرة على أن يفعل ، فلم نطلب
وسطاً يمارس عليه الشيء وقدرته ؟ ان ذلك معناه أن نطلب عائقاً :
فعندما يصل نور الشمس إلينا ، فليس الهواء هو الذى يحس به أولاً ،
ونحن من بعده ، بل انا نحس به فى نفس الوقت مع الهواء ، وغالباً
ما نراه قبل أن يقترب من العين ، رغم أنه يضيء أشياء أخرى • وفى هذه
الحالة لا يتأثر الهواء قط ، ومع ذلك فنحن نراه • فهنا لا يكون تمت
أى تأثير فى الوسط ، اذ لا يكون الضوء الذى يجب أن يتحد معه ضوء
العين قد وصل بعد • وفى هذا الفرض يكون من العسير كذلك أن نعلل
رؤيتنا للنجوم والنار ليلاً •

فاذا افترضنا ثانياً ، أن النفس تظل فى ذاتها ، وتستخدم الضوء
وكأنه عصا تساعد على السير نحو الشيء المنظور ، لوجب أن يكون
الادراك الحسى فعلاً عفيفاً يرجع الى مقاومة الشيء والى توتر الضوء ،
ولوجب على المحسوس - من حيث أن له لوناً - أن يبدى مقاومة ، اذ
أن هذا هو الشرط الذى يتم به الاتصال بشيء عن طريق جسم معترض •
ثم ان هذا الشيء يجب أن يكون قد اتصل بنا اتصالاً مباشراً من قبل ،
دون أى وسط • فاللمس غير المباشر لا يمكنه أن يقدم إلينا منوى معرفة
مستمدة ، كتلك التى تقوم على الذاكرة والاستدلال - وليس هذا شأن
الادراك البصرى •

وأخيراً فاذا اعترفنا بأن اللون يؤدي أولاً الى أن يفعل الضوء
القريب من الشيء ، ثم ينتقل هذا التأثير تدريجياً حتى يصل الى العين ،
لأصبح الفرض معادلاً لذلك الذى كان يعترف بأن الشيء المحسوس يغير
الوسط أولاً ، وهو فرض ناقشناه من قبل فى موضع آخر •

هـ - فاذا انتقلنا الى السمع ، فهل ينبغي فيه أن يتأثر الهواء ؟ ان
الهواء الموجود بقرب الجسم يتلقى أول دفعة لمصدر الصوت ، ثم يتأثر

بقية الهواء على نفس النحو حتى الأذن ، حيث ينتهي الى الاحساس •
فهل يتأثر الوسط بعكس ذلك ، عرضاً ، ولمجرد أنه يوجد بين مصدر
الصوت وبين الأذن ؟ واذا أزيل الوسط عندما ينشأ الصوت عن احتكاك
جسمين ، فهلا ينتقل الصوت مباشرة الى حواسنا ؟•

لا بد أن يهتز الهواء أولاً ، ولكن ليس المهم هنا هو الهواء الموجود
بين مصدر الصوت وبين الأذن على الاطلاق • فالهواء المجاور لمصدر
الصوت هو مبدأ الصوت ، وما كان يمكن أن ينشأ صوت عن اصطدام
جسمين ، لو لم يكن الهواء الذي صدمه تقابلهما ودفعه ، يصدمهما
بدوره ، ثم ينتقل الصدمة الى الهواء الذي يصل الى الأذنين والسمع •

— ولكن ان كان الهواء ، مع الصدمة الناتجة عن حركته ، هو
مبدأ الصوت ، فمن أين تأتي الفروق الموجودة فيما بين الأصوات وفيما
بين الأنغام ؟ ان البرونز يحدث صوتاً مختلفاً ان ضرب برونزاً عنه اذا
ضرب جسماً آخر • والأصوات تختلف باختلاف الأجسام • فينما نجد
الهواء كله من نوع واحد ، ويتذبذب على نحو واحد ، نرى الأصوات
تختلف ولا تقتصر على التفاوت في الشدة والضعف فحسب •

— ان الهواء يحدث الصوت بأن يصدم جسماً ، فليس ذلك من
حيث هو هواء : اذ أنه لكي يحدث صوتاً ، فلا بد أن يكون له ثبات جسم
صلب ، وأن يظل ثابتاً كالجسم الصلب قبل أن يتبدد من جديد • وعلى
ذلك فارتطام الأجسام يكفي ، والدفعة الناشئة عنه تصل الى حواسنا ،
فتكون هي الصوت • ودليل ذلك تلك الأصوات التي نسمعها داخل
أجسام الحيوانات دون أن يكون فيها هواء • فهي ناتجة عن اصطدام جزء
بآخر ، كما يحدث مثلاً حين تشي مفصلاً ، فتحتك العظام بعضها ببعض ،
ونسمع أصوات كسر ، دون أن يكون هناك هواء •

تلك هي الاشكالات التي يثيرها السمع • والمسائل هنا مشابهة
للمسائل المتعلقة بالابصار • فالتأثير السمعي يتطلب بدوره تعاطفاً لا يتم
الا في داخل كائن حي واحد •

٦ - فهل يمكن أن يوجد ضوء بلا هواء ؟ أعنى مثلاً هل تضيء الشمس سطح الأجسام لو حل خلاء محل الوسط الهوائي الذى هو الآن مضاء بالعرض لأنه يوجد فى ذلك الموضع ؟ أم أن الأشياء الأخرى تضاء لأن الهواء يتأثر ، بحيث يدين الضوء للهواء ببقائه ؟ هل لا يعدو الضوء أن يكون متأثراً من الهواء ، لا قوام له ما لم توجد الذات المتأثرة ؟

ان الضوء ، أولاً ، ليس فى الأصل متأثراً من الهواء • كما أنه ليس متأثراً من الهواء بوصفه هواء • اذ أنه ينتمى الى كل جسم ملتهب أو لامع : فللأحجار اللامعة مثلاً لون مضى •

- ولكن ، أكان يوجد الضوء ، فى انتقاله من تلك الأجسام التى لها لون مضى ، الى جسم آخر ، نقول أكان يوجد لو لم يكن تمت هواء ؟

- ان كان الضوء كيفية فحسب ، وكيفية لموجود ، فمن الضرورى - ما دامت كل كيفية متعلقة بذات - أن نبحث فى أى الأجسام يوجد الضوء • ولكنه ان كان فاعلية صادرة عن جسم ، فلم لا يوجد اذن فى المكان المجاور الذى يفترض أنه قد عدم كل موجود وأنه خال ، ولم لا يتشر الى ما وراء ذلك ؟ واذا كان يمتد فى خط مستقيم ، فلم لا يستمر فى طريقه ، دون مطية ؟ واذا كان من طبيعته أن يسقط فانه سيهبط ، وما الهواء ولا أى جسم مضاء بمستطيع أن يسحبه من الجسم المضى أو يرغمه على التقدم : اذ أنه ليس عرضاً لا قوام له الا فى شيء آخر ، ولا متأثراً يتضمن ذاتاً متأثرة - والا للزم أن يظل فى الذات المضاءة ، عندما يغيب المصدر المنير ، بينما الواقع أنه يغيب مع مصدره • ونتيجة ذلك أنه كان يأتى معها (حتى ولو لم يكن تمت جسم ينار) فأين هو اذن ؟ حسبه أن يكون له مكان ، والا لفقد جسم الشمس الفاعلية التى تصدر عنه ، وهى الضوء • فالفاعلية تأتى من ذات ، ولكنها لا تنتقل الى ذات أخرى • أما اذا أتت اليها ذات أخرى ، فانها تحس تأثراً • فكما أن

الحياة نشاط للنفس التى يخضع موجود كالجسم لتأثيرها اذا اتحد معها ،
وكما أن نشاط النفس هنا يوجد حتى لو لم يكن تمت جسم فى الوقت
الحالى ، فما الذى يمنع من أن يكون الأمر كذلك بالنسبة الى الضوء ،
ما دام هو فاعلية الجسم المضيء ؟ ليس جسم الهواء المعتم هو الذى يولد
الضوء ، بل الواقع أنه يجعله معتماً وغير تقى بما يعلق به من غبار •
فالقول انه يولده أشبه بالقول ان شيئاً ينفذ حلولاً اذا مزج بشيء مر •
فان قيل ان التور تغير فى الهواء ، لوجب أن يضاف الى ذلك أن هذا
التغير يغيره هو ذاته ، وأن ظلمته تبدل ولا تعود ظلمة • والواقع أن
الهواء حين ينار يظل كما كان ، وكأنه لم يتأثر قط • فلا بد أن يكون
التأثير متنيا الى الموضوع الذى هو تأثيره • غير أن اللون ليس تأثيراً
للحواء ، بل يوجد فى ذاته ، وانما الهواء مائل بازائه فحسب • وهنا
نختم بحث هذه المسألة •

٧ - فهل يفنى الضوء أم يعود الى مصدره ؟ ربما استخلصنا من
ذلك شيئاً يفيدنا فى المسألة السابقة •

- لو كان الضوء فى الشيء المضاء ، ولو كان الشيء الذى له من
الضوء نصيب يمتلك فى ذاته هذا القدر من الضوء ، فربما أمكن حيثنذ
القول انه يفنى • أما اذا كان الضوء فعلاً لايسرى خارج مصدره - ولولا
ذلك لعمر باطن الشيء وتخلله ، وتجاوز بذلك الحدود التى يقتصر عليها
فعل صادر عن موجود فعال - نقول اذا كان التور فعلاً من هذا النوع ،
فانه لا يفنى طالما بقى المصدر النير • هو يغير مكانه مع مصدره ، لا لأنه
يتوب اليه ، بل لأنه فعله ، ولأنه يصحبه دائماً ، ما لم ينفقه شيء • ولو
كانت المسافة بيننا وبين الشمس أضعاف ما هى عليه ، لظل نورها مع ذلك
يصل إلينا ، ان لم يحل دون وصوله شيء • ولكن فى الجسم المضيء فعلاً
باطناً ، ونوعاً من الحياة الفياضة هو مبدأ هذا الفعل الذى هو التور
ومصدره • وهذا التور الذى يتجاوز حدود الجسم النير ، هو صورة

للفعل الباطن : فهو فعل ثان لا ينفصل عن الأول • ولكل موجود فعل مشابه له : فما أن يوجد ذلك الموجود ، حتى يوجد ذلك الفعل أيضا • وطالما بقي الموجود فانه يمارس فعله من مسافة تتراوح بعداً وقرباً • فهناك أفعال ضعيفة مبهمه ، وأخرى تخفى علينا تماماً ، وغيرها قوية تؤثر من بعد • وفي هذه الحالة الأخيرة ، ينبغي أن يوجد الفعل في نفس المكان الذي يبدى فيه الفاعل أثره ، ويمتد الى حيث تمتد قوته • وذلك ما يمكننا أن نلمسه في الحيوانات ذات العيون اللامعة : فالضوء الذي فيها يخرج من عينيها • كما نرى حشرات لها نار مركزية في باطنها فاذا انفتحت الأجنحة لمت في الظلمة ، واذا طويت لم يعد النور يظهر في الخارج • وفي هذه الحالة لا نقول انه قد فنى ، بل ظل موجوداً ، ولكنه لا يعود يخرج عن جسم هذه الحشرات • ولكن أيعود الضوء الى داخل الحيوان ؟ كلا ، انه لا يظل يظهر خارجه لأن النار لا تعود تشع الى الخارج ، بل تظل متجمعة في الحيوان • ولكن أيتجمع الضوء (الصادر عن النار) في الحيوان هو الآخر ؟ كلا ، بل النار فحسب • والنار تتجمع فيه لأن جزءاً من الجسم (الجناح) يكون حائلاً يعوقها من الظهور في الخارج •

واذن فالضوء الصادر عن الجسم هو فعل للجسم المنير يتبدى في الخارج • والضوء الذي هو أصلاً في أجسام مضيئة بذاتها ، هو ماهية تناظر الوجود الصوري لهذه الأجسام • فاذا اختلط جسم كهذا بالمادة ، لتتج عنه اللون • وفعل الضوء لا يحدث اللون ، بل يصنع سطح الأشياء التي يضيئها فحسب ، اذ أنه فعل جسم مختلف عن تلك الأشياء ، يظل مرتبطاً بالجسم الذي هو فعله ، أما الأشياء ، فلما كانت منفصلة عن هذا الجسم ، فهي أيضاً منفصلة عن فعلها •

ولا بد أن يعد النور لا جسيماً خالصاً ، وان كان فعلاً لجسم • ومن هنا لم يكن من الدقة أن نقول انه قد صدر ، أو أنه هناك - فتلك ألفاظ لها معنى آخر ، ما دام النور في حقيقة الأمر فاعلية • فالصورة

فى المرآة هى فعل الشئ الذى ىرى فىها ، والشئ ىمارس فعله على ما ىمكنه أن ىنفعل دون أن ىسرى منه هو ذاته شئ • فان كان الشئ حاضرًا ، ظهرت الصورة فى المرآة ، ورأىنا فىها انعكاس شكل ملون ، أما اذا اختفى الشئ ، فان الوسط الشفاف لا يحتفظ بشئ مما كان لىه عندما كان الشئ ىمد فعله الىه •

وكذلك الحال فى النفس (١) : فكل ما ىوجد فىها من فعل لنفس سابقة ، ىبقى ما بقى هذه النفس ، من حىث هو فعل خاضع لغيره •

– فما الذى ىحدث فى حالة قوة لىست فعلا على الاطلاق ، بل نتيجة لفعل ، كما هى الحال فى حىاة خاصة بجسم معىن ، أو كالنور الذى ىوجد مختلطًا بالجسم ؟

– فى هذه الحالة الأخيرة ىتج نور اللون نتيجة لاختلاطه بجسم •

– فما القول فى الحىاة الخاصة بجسم معىن ؟

– ان الجسم انما تكون له حىاة بفضل قرب النفس منه • واذن فحىن ىفنى الجسم – هذا ان أمكن أن ىفقد شئ كل مشاركة فى النفس – فما ذلك الا لأن النفس التى كانت تهه الحىاة ، أو النفوس القرىبة منه ، لم تعد تكفیه ، فلا ىمكنه أن ىظل حىًا •

– ولكن هل فنیت هذه الحىاة ذاتها ؟

– كلا ، لىست هى التى فنیت ، اذ أنها لم تكن سوى انعكاس نور • ولنقل فقط : انها لم تعد هناك •

(١) ىلاحظ هنا ان افلاطون ىستغل النتائج التى وصل اليها من بحثه لطبیعة الضوء ، فىطبقتها على النفس « مشبها علاقة النفس بالحىاة الصادرة عنها ، بعلاقة الجسم المشع بالضوء الصادر عنه ، وهو تشبیه مألوف لىه • واساس التشابه هنا هو أن الحىاة تختفى مع مصدرها الذى هو النفس ، مثلما ىختفى الضوء اذا غاب مصدره •

٨ - لو كان تمت جسم خارج عن السماء ، ولو كانت هناك عين تنظر من هنا دون أن يعترض نظرتها شيء ، فهل ترى ذلك الشيء الذي ليس في تعاطف معها على الإطلاق ، ما دام التعاطف لا يقوم الا بفضل وحدة طبيعة الكائن الحي ؟

- مادام التعاطف ناتجاً عن انتماء الموجودات التي تحس والموجودات التي تحس الى كائن حي واحد ، فلن يعود هناك احساس ، الا اذا كان ذلك الجسم جزءاً من كوتنا ، وخارجاً عنه ، وفي هذه الحالة قد يحس .
- ولكن ، ان لم يكن جزءاً منه ، ولكنه مع ذلك جسم ملون له بقية الصفات الأخرى ، أى كان جسماً كالأجسام التي هنا ، ومن نفس نوع العين التي تتحدث عنها ، فهلا يحس ذلك الجسم ؟

- انه لا يحس في هذه الحالة أيضاً ، ان كان رأينا صحيحاً . فاذا حاول امرؤ أن يفند رأينا مستنداً الى تلك النتيجة ذاتها ، قائلاً ان من المحال التسليم بأن العين لا ترى اللون الموجود أمامها ، وأن بقية الحواس لا تدرك الأشياء المحسوسة التي أمامها ، فسند عليه قائلين : كيف نعلم أن هذه النتيجة تبدو أمراً محالاً ؟ أليس صحيحاً أننا نفعل ونفعل هنا ، لأننا كلنا في كون واحد ، ولأننا أجزاء في هذا الكون ؟ فينبغي اذن أن نبحث فيما اذا كانت هناك أسباب أخرى ، فان كان البحث كافياً تم البرهان ، والا فلا بد من أدلة أخرى .

من الواضح أن كل كائن حي يتعاطف مع ذاته ، وحسبه في ذلك أن يكون كائناً حياً . وأجزاءه تتعاطف فيما بينها ، لأنها أجزاء كائن حي واحد .

- وهنا قد يقال : كلا ، ان ذلك راجع الى تشابه هذه الأجزاء فيما بينها . فالادراك والاحساس يتمان في الكائن الحي لأن بينه وبين ما يدركه تشابهها . اذ أن العضو مشابه للشيء المدرك . فالاحساس اذن ادراك بأعضاء مشابهة للأشياء المدركة . فان كان الكائن الحي يدرك الأشياء

لا لأنها فيه ، بل لأنها مشابهة لما فيه ، فاته يدركها بوصفه كائناً حياً .
وطالما هو يدرك ، فان الأشياء لا تدرك لأنها فيه ، بل لأنها مشابهة
لما فيه .

– ولكن الأشياء التي ندركها ليست مشابهة لأعضائنا الا لأن نفس
الكون قد أوجدت هذا التشابه حتى تكييفها تبعاً لها . فلنفرض الآن أن
نفساً مختلفة كل الاختلاف تمارس فعلها في منطقة منفصلة عن العالم ،
فان الأشياء التي نفترض أن تلك النفس قد خلقتها هناك ، والتي تشبه
الأشياء التي لدينا في هذا العالم ، لن يكون لها وجود بالنسبة الى النفس
في عالمنا هذا .

وقد يقال ان هذا محال ، غير أن هذه الاحالة تتم عن علتها الحقيقية،
وهي التناقض الذي ينطوى عليه الفرض . فذلك الفرض يتحدث من
شيء هو نفس وليس نفساً في الوقت ذاته . وهو يتحدث عن الأشياء ذاتها
بوصفها من نوع واحد ، ومن نوع مختلف معاً ، متشابهة ومتباينة في
الآن نفسه : وهو زعم زاخر بالتناقض ، لا يستحق حتى اسم الفرض .
فهو يسلم مقدماً بأن في هذه المنطقة المتميزة نفساً ، ويؤكد بالتالي أن كوننا
كل ، وأنه ليس كلا ، وأنه مختلف عن الكل ولا يختلف عن أشياء
معينة ، وأن العدم ليس العدم ، وأخيراً أنه كامل وليس كاملاً . فالواجب
اذن أن تتخلى عن هذا الفرض ، وليس علينا أن نبحث عن نتائجه ،
ما دامت تهدم نفسها بنفسها .

المَقَالُ السَّادِسُ

في الإحساس والذاكرة

١ - ليست الاحساسات أشكالاً ولا علامات تنطبع في النفس ،
وبالتالي فليس قوام الذكريات هو حفظ المعارف أو الاحساسات في النفس
عن طريق ابقاء هذه العلامات ، ما دامت هذه العلامات غير موجودة •
فالرأى القائل بانطباع العلامات في النفس هو ذاته الذي يسلم بأن التذكر
يرجع الى بقاء هذه العلامات • والرأى الذي ينكر أحد هذين الأمرين
ينكر الآخر • وما دمنا نرفض الأمرين معاً ، فعلياً أن نبحث عن الطريقة
التي يتم بها الاحساس والذاكرة ، إذ أننا نرى أنه لا تحدث في النفس
آية علامة للشيء المحسوس ترسم فيها صورته ، وأن التذكر ليس راجعاً
الى بقاء هذه العلامة •

فلنتأمل ما يحدث في حالة أكثر الاحساسات وضوحاً ، وسننتهي
ولا شك الى ما نبحت عنه اذا طبقنا النتائج التي نصل اليها على بقية حالات
الاحساس • اننا عندما ندرك شيئاً معيناً بالبصر ، فمن الجلي أننا نراه
دائماً عن بعد ، وتتوجه اليه ببصرنا • وواضح أن التأثير يتم في المكان
الذي يوجد فيه الشيء • فالنفس ترى ما هو خارجها ، ولا تنطبع فيها
علامة • ورؤيتها ليست راجعة الى كونها قد شكلت على مثال الشيء ، كما
يشكل الشمع بالحاتم : إذ لو كانت في داخلها صورة الشيء الذي تراه
لما كانت في حاجة الى التطلع خارجها ، ولاكتفت بالتطلع الى العلامة
المنطبعة فيها • وفضلاً عن ذلك ، فالنفس تنسب الى الشيء مسافة ما ،
وتعلم من أي بعد تراه ، فكيف يكون في وسعها أن ترى الشيء فيها ،

بينما هو مفارق لها وبعيد عنها ؟ ثم أنها تستطيع أن تذكر أبعاد الشيء الخارجى ، فتعلم أن هذا الشيء - كالسماء مثلا - كبير • فكيف يتسنى لها ذلك ، ما دام الانطباع لا يمكن أن يكون فى مثل حجم الشيء ؟ وأخيراً - وهذه أقوى الحجج - فنحن اذا اقتصرنا على ادراك علامات الأشياء التى نراها ، فلن نستطيع رؤية الأشياء ذاتها ، بل سنرى صوراً أو ظلالاً لهذه الأشياء فحسب • فالأشياء ذاتها غير ما نراه • ثم أنه ان لم يكن ممكناً ، كما هو معروف ، أن يرى شيء موضوع على انسان العين ، بل يجب أن يبعد ليرى ، فعلينا ، بالأحرى أن ننقل هذا الاعتبار الى النفس • فلو وضعنا فيها علامة الشيء المرئى ، لما أمكنها أن ترى ذات الشيء الذى طبع صورته • ذلك لأنه لا بد فى الابصار من أمرين : شيء يرى وشيء يرى • فاذا كان ما يرى متميزا عما يرى ، فعندئذ ينبغى ألا يكون ما يرى فى نفس موضع ما يرى ، وبالتالي ينبغى ألا يكون فيه • فنحن لا نرى ما يوجد فى النفس التى تبصر ، بل ما لا يوجد فيها - وذلك هو شرط الابصار •

٢ - ولكن ، ان لم يكن الاحساس يتم على هذا النحو ، فكيف يتم ؟ ان الاحساس يحكم على أشياء لا يشتمل عليها فى ذاته ، اذ أن من شأن كل ملكة فى النفس ألا تتلقى مؤثرات ، بل تمارس قوتها ونشاطها فى أشياء مناظرة لها (١) • وهكذا تستطيع النفس أن تميز الموضوع الذى يرى من الموضوع الذى يسمع • وهذا التمييز كان يغدو محالاً ، لو كانت الاحساسات علامات منطبعة ، وانما هو ممكن لأن الاحساسات ليست علامات ، ولا انطباعات سلبية ، بل هى أفعال متعلقة بالموضوع الذى تناظره فى النفس • ولكننا لما كنا على يقين من أن كل قوة من قوى الاحساس لا تستطيع أن تعرف موضوعها الخاص ان لم تكن قد تلقت منه صدمة ،

(١) هنا يؤكد افلوطين ايجابية النفس فى الاحساس ، وهى التى تؤدى به الى نقد القول بالانطباع ، لان معناه ان تكون النفس سلبية •

فانا نسلم بأنها تتفعل نتيجة لهذه الصدمة ، لا بأنها تعرف ذلك الموضوع الذى يناظرها ، ونسلم مع ذلك بأن من طبيعتها أن تكون هى المسيطرة ، لا أن يسيطر عليها .

ولا بد أن يكون الأمر كذلك فى السمع . ففى الهواء علامة قوامها سلسلة من الصدمات المتميزة . والحروف مرتسمة فيه على نحو ما ، بواسطة مصدر الأصوات . ثم تقرأ ملكة السمع وجوهر النفس ذاته الصفات المكتوبة فى الهواء ، وذلك عندما تقترب هذه الصفات اقتراباً كافياً من العضو الذى يدرك هذه الصفات وفقاً للطبيعة اذا دخلت فيه . وفى الذوق والشم تأثيرات سلبية ، أما الادراكات والمعرفة المتميزة للروائح والطعوم ، فتلک معارف لهذه التأثيرات السلبية ، وليست هى التأثيرات ذاتها . وأما عن معرفة العقولات ، فهى بالأحرى خالية من التأثيرات السلبية والعلامات المنطبعة ، اذ أنها - على عكس الاحساسات - تنبثق من الداخل ، بينما المعرفة تأتى من الخارج . والموجودات العقلية هى أفعال ايجابية ، بمعنى أوضح ، وهى فى ذلك تفوق الاحساسات ، اذ أن المعرفة تعرف ذاتها فيها ، وكل معقول هو فعل المعرفة ذاته .

فهل النفس التى تعرف ذاتها تزدوج ، وكأن جزءاً منها يرى (وجزءاً آخر يرى) ، بينما هى ترى العقل واحداً والذات والموضوع فيه شيئاً واحداً ؟ هذا ما سنعرض له فى موضع آخر .

٣ - بقى أمامنا ، بعد ما قلناه ، أن نتحدث عن الذاكرة . فليس بالأمر المستغرب - أو بالأحرى هو أمر مستغرب ولكنه مع ذلك جدير بتصديقنا - أن تكون للنفس قوة من شأنها أن تدرك أموراً لا تتضمن فيها ، وذلك ودون أن تتلقى فى ذاتها شيئاً . فالنفس فى الحق هى المبدأ العاقل لكل شيء ، وبوصفها مبدأ عاقلاً ، فهى آخر الحقائق المعقولة أو الأشياء المتضمنة فى الحقيقة المعقولة ، وأول ما فى العالم المحسوس . فهى اذن على صلة بهذين العالمين : هى بأحدهما سعيدة تدب

فيها الحياة ، أما الآخر فيخدعها بتشابهه مع الأول ، فتعبط اليه وكأنها تحت تأثير اجتذاب سحري •

ولما كانت بين الاثنين ، فهي تدركهما معاً • ويقال عنها انها تفهم العقولات عندما تتذكرها وتقرب منها • واذا كانت تعرفها ، فذلك لأنها هي هذه العقولات ذاتها على نحو ما • وهي لا تعرف العقولات لأن هذه موجودة فيها ، بل لأن النفس تملكها على نحو ما ، وتراها ، ولأنها هي هذه العقولات ذاتها على نحو غامض • ولكنها حين تيقظ بطريقة ما ، وتنقل من القوة الى الفعل ، تغدو هذه العقولات أوضح أمامها بعد أن كانت غامضة • وهي كذلك مرتبطة بالمحسوسات : فهي تضيئها بنوع من الاشعاع ينبع منها • وبفضل فاعلية النفس تكون هذه الموجودات أمام أنظارها ، اذ أن القوة التي لديها متجهة نحو هذا الفعل ، وتنشط هذه القوة حين تكون على صلة بالمحسوسات • وعندما توجه النفس بقوة الى أحد الموضوعات التي تدركها ، تظل طويلا محتفظة باتجاهها نحو هذا الموضوع وكأنه مائل أمامها ، ويطول هذا الاحتفاظ بقدر ما يزداد اتجاهها قوة • لهذا كانت ذاكرة الأطفال أقوى • فذكرياتهم لا تفارقهم وتظل مائلة أمام أنظارهم ، لأنهم لا زالوا يرون عدداً محدوداً من الموضوعات فحسب • أما عندما يمتد التفكير والادراك الحسي الى عدد كبير من الموضوعات فإن المرء يمر عليها مرأً سريعاً دون تريث •

ولو كان ما يحفظ في الذاكرة علامات منطبعة بحق ، لما قلل عددها من قدرة ذاكرتنا • وفضلاً عن ذلك ، فلو صح هذا الفرض لما كان ثمة حاجة الى التفكير لحياء الذكريات ، ولما كان المرء ينسى أولاً ثم يتذكر بعد ذلك ، ما دامت الانطباعات موجودة على الدوام • كما أن من الواضح أنه يترتب على مران الذاكرة زيادة في قوة النفس ، مثلما يمكننا التمرين الذي نمارسه بأيدينا أو بأرجلنا من أن نفعل بسهولة أشياء لم يكن في وسعنا أن نفعلها ، ونقدر عليها الآن بفضل التكرار

المتصل • فلم لا يتذكر المرء الشيء عندما يسمعه مرة أو مرتين ، ثم يتذكره عندما يسمعه مرات عديدة ؟ ولم يتذكر المرء بعد مضي وقت طويل شيئاً لم يكن قد وعاه حين كان يسمعه ؟ لا نستطيع أن نعلل ذلك بأن المرء لم يكن لديه في بادئ الأمر سوى أجزاء من العلامة الكلية . فلو صبح هذا التعليل لوجب أن يتذكر المرء عندئذ هذه الأجزاء ، ولكن الذى يحدث هو أنه يتذكر كل شيء دفعة واحدة ، بعد آخر سماع أو بعد آخر تدريب • تلك كلها براهين على أن من الممكن أن تقوى ملكة الذاكرة في النفس ، وأن تدعم - تبعاً لذلك - القدرة العامة على التذكر ، أو القدرة على تذكر شيء بعينه • ولكننا لا نكتسب بالمران تذكر الأشياء التي تدربنا على تعلمها فحسب • فبجانب كل ما يظل في ذاكرتنا بفضل عادة التمرن على الكلمات ، يسر لنا ذلك استعادة كثيرة من الذكريات الأخرى • فما علة ذلك ان لم تكن ما طرأ على قوة التذكر ذاتها من تدعيم ؟

أما القول ببقاء العلامات في النفس ، فهو مظهر ضعف أكثر منه مظهر قوة ، اذ أن قدرة الجسم على تلقي العلامات تزداد بازدياد سهولة تقبله لها • ولما كان انطباع العلامة أمراً سلبياً ، فإن معنى ذلك أن تزداد ذاكرة المرء قوة كلما كان أكثر سلبية • غير أن ما يحدث هو العكس • فلم يحدث في أية حالة أن أدى المران الى زيادة السلبية • ففي حالة الاحساسات ذاتها لا تكون العين الضعيفة هي التي ترى خيراً من غيرها ، بل العين التي لديها قدرة أكبر على الفعل • لهذا كان ضعف الاحساس في الشيخوخة مقترناً بضعف الذاكرة • فالاحساس ، كالذاكرة ، هو قوة معينة • فإن لم تكن الاحساسات علامات ، فكيف يكون قوام الذاكرة هو حفظ شيء معين لم يودع في النفس أبداً ، حتى ولا في نقطة بداية التذكر ؟

- ولكن ان كانت الذاكرة قدرة تمكنا من أن تكون لنا ذكريات

فى متناول أيدينا ، فلم لا نستدعى الأشياء فى نفس الوقت الذى تتعلمها فيه ، وانما فيما بعد ؟

ذلك لأن من الواجب أولاً تثبيت هذه القدرة وتهيئتها • وذلك ما نلمسه أيضاً فى بقية القدرات : فهى لا تكون فعالة الا اذا هيئت لذلك • وهى تسلك تارة مباشرة ، وتارة لا تسلك الا بعد أن تستجمع قواها •

وفى معظم الأحيان لا تقترن قوة الذاكرة بذكاء العقل، اذ أن هاتين ملكتان متباينتان • والمصارع الجيد لا يكون فى الغالب عداء جيداً ، فلكل طابع يغلب عليه •

ومع ذلك ، فلا شيء يمنع ، حتى لو كانت النفس مفرطة (الجمود) من أن تقرأ العلامات التى تكون مودعة فيها ، ولا أن تعجز عن تلقى التأثيرات والاحتفاظ بها ان كانت قليلة الثبات (١) • وفضلاً عن ذلك ، فان كانت النفس غير ممتدة ، فذلك دليل على أن الذاكرة قوة • وليس من المستغرب أن تكون حقيقة النفس مختلفة عما ظنه من لم يبحثوا الأمر بحثاً كافياً ، أو من تسرعوا فى استخدام الأفكار الآتية من الحس فخدعتهم الصور المستمدة منها : أولئك الذين لا تثير الاخساسات والذكريات فى أذهانهم الا صورة حروف منطبعة على صفائح أو ألواح • فسواء أنظر هؤلاء الى النفس على أنها جسم ، أم على أنها غير جسمية (٢) ، فانهم فى الحالتين لن يتبينوا الاستحالات الناجمة عن فرضهم •

(١) فى تلك العبارة رد على انصار فكرة الانطباع الذين يجعلون هذا الانطباع اقوى كلما كانت النفس مرنة قليلة الثبات ، واضعف ان كانت جامدة • وهنا يبين افلوطين ان العكس ليس مستحيلاً •

(٢) المفروض ان انصار الانطباع كالروافيين يقولون دائماً ان النفس جسمية ، ولكن « برييه » يلاحظ ان هناك فقرة لارسطو لمخ فيها الى تشبيه التذكر بالانطباع ، فى مقالة « فى الذاكرة (٤٥٠ ٢٥١) » ومن المعروف ان النفس عند ارسطو ليست مادية ، فهو اذن الذى يسميه افلوطين حين يتحدث عن أولئك الذين قالوا بالانطباع وجعلوا النفس غير مادية فى نفس الوقت ..

المَقَالُ السَّابِعُ

فِي خُلُودِ النَفْسِ

١ - هل كل انسان خالد ، أم هو بأسره فان ؟ أم ان أجزاء معينة منا تنتهي الى الفساد والفناء ، بينما البعض الآخر ، الذي هو نحن بحق ، يظل على الدوام باقياً ؟ في وسعنا أن نعرف ذلك عندما نبحث في أمر طبيعتنا .

فلا شك أن الانسان ليس موجوداً بسيطاً ، بل له نفس وله أيضاً جسم ، سواء أكان ذلك الجسم بمثابة الأداة للنفس ، أو كان مرتبطاً بها على نحو آخر . فلنسلم اذن بهذا التقسيم ، ولنبحث طبيعة كل من الطرفين وماهيته .

ان الجسم ذاته مركب ، لذا يدلنا العقل على أنه لا يمكن أن يظل متماسكاً ، كما يراه الاحساس مفككاً متحللاً ، خاضعاً لمختلف ضروب الفساد ، بحيث يعود كل من مكوناته الى أصله . وان الأجسام ليفسد بعضها بعضاً ، ويحيله جسماً آخر ، ويؤدي به الى الفساد ، وخاصة عندما لا تعود النفس ، التي تجمع بينهما بالصحية ، قائمة في كليتهما . وحتى لو تأملنا الأشياء التي هي واحدة بالفطرة ، فلن نجد لها واحدة بحق ، اذ أنها تنقسم الى صورة وهيولى ، وهما القسمان اللذان تتركب منهما الأجسام ذاتها بالضرورة . ثم ان لهذه الأجسام ، من حيث هي أجسام ، حجماً ، وهي تنقسم وتتجزأ الى دقائق ، وبهذا تتعرض للفساد . واذن فان كان الجسم جزءاً منا ، فنحن لسنا بأمرنا خالدين .

وما دام الجسم أداة ، فينبغي أن تكون الطبيعة قد أعطته لنا بوصفه أداة لوقت معلوم فحسب . ولكن أهم ما في الانسان ، أى الانسان ذاته ، هو (للجسم) بمثابة الصورة للمادة ، أو بمثابة الفاعل للأداة ، وفي الحالين يكون الانسان الحق هو النفس .

٢ - فما طبيعة تلك النفس اذن ؟ ان كانت جسماً ، كانت قابلة للفساد التام ، اذ أن كل جسم مركب .

وان لم تكن جسماً ، بل طبيعة أخرى ، فلا بد أن نبحت تلك الطبيعة ، اما على نفس النحو أو على نحو آخر . ولكن علينا أولاً أن نبحت الام يتحلل هذا الجسم الذى هو النفس ، لو كانت النفس جسماً . فما دامت الحياة تنتمى الى النفس ضرورة ، فان هذا الجسم ، الذى هو نفس ، لو كان مركباً من جسمين أو أكثر فلا بد : اما أن يكون لكل منهما - أو لكل منهم ان كانوا أكثر من اثنين - حياة كامنة فيه ، أو أن يكون لأحدهما دون الآخر حياة ، أو ألا يكون لأى منهما حياة . فان كانت الحياة تنتمى الى واحد من هذه الأجسام ، فهو النفس . ولكن ، ماذا عسى أن يكون ذلك الجسم الذى تنتمى اليه الحياة فى ذاته ؟ ان النار والهواء والماء والتراب هى فى ذاتها موجودات غير حية . وان اتصف أحدها بالحياة فما هى الا حياة مستفادة . على أنه ليست هناك أجسام عدا هذه (١) . أما اذا قال أحد بعناصر أخرى فهو لا يذكر أنها نفوس ، وانما أجسام ، وأجسام غير حية . ولكن ان لم يكن لواحد من هذه الأجسام حياة ، فمن المحال أن تنشأ الحياة من تجمعها . وان كان لكل منها حياة ، فليس هناك ما يدعو الى أن تتركب النفس من أكثر من جسم واحد . ولكن الأكثر من ذلك استحالة أن تنشأ الحياة من تجمع الأجسام ، وأن يتولد العقل من أشياء عدت العقل .

(١) حتى عهد افلاطون ، كان القول بالعناصر الاربعة الوحيدة لا يزال سائداً ، بل انه لم يتزعزع الا بعده بوقت طويل .

– وقد يقال : أجل ، ولكن أليس هذا المركب مزيجاً ؟ (والمزيج هو علة الحياة) •

– فيلزم عندئذ أن يكون تمت منظم وعلة للمزيج ، وهذه العلة هي التي تكون لها مرتبة النفس • إذ أنه لولا النفس التي في الكون لما وجد في الواقع جسم مركب ، بل ولا جسم بسيط ، ما دام الجسم يدين بوجوده الى المبدأ العاقل في تلك النفس ، وما دام ذلك المبدأ العاقل لا يأتي الا من نفس •

٣ – فان قال قائل ان الأمر ليس كذلك ، بل تنشأ النفس عن تجمع ذرات أو أجزاء لا تتجزأ ، فان اتحاد أجزاء النفس وتعاطفها يقند هذا الرأي ، ما دام لا يمكن أن يقوم بين هذه الأجسام الجامدة التي تعجز عن الاتحاد في جسم واحد أي تداخل أو تعاطف ، بينما النفس متعاطفة مع ذاتها • وفضلاً عن ذلك ، فالجسم والحجم لا يمكن أن يأتيا من موجودات لا تنقسم (١) •

ولكن قد يقال ان الجسم بسيط ، وأن هيولاه لا تملك الحياة بذاتها – إذ أن الهيولى عارية عن كل صفة – وانما مصدر الحياة هو ما في مرتبة الصورة • ويترتب على ذلك أن يقال ان هذه الصورة جوهر ، وعندئذ لا يكون ازدواج الهيولى والصورة هو النفس ، بل أحد هذين الحدين • وهذا الحد ليس جسماً – إذ لو كانت تداخله هيولى ، فسنحللها على نفس النحو – أو يقال ان الصورة هي حال من أحوال الهيولى وليست جوهرًا ، وعندئذ ينبغي أن يقال من أين يرد هذا الحال وهذه الحياة على الهيولى ، إذ ليست الهيولى هي التي تضع لذاتها صورة ، أو تجلب لها نفساً •

(١) يتقد أفلوطين هنا فكرة اللوات عند الإبيقوريين بوجه خاص ، ولكنه لا يكرس لها وقتاً طويلاً ، وينتقل سريعاً الى نقد آراء أخرى ، أظهرها الرأي الرواقى •

فينبغي اذن أن يوجد شيء يهب الحياة • فان لم تكن تلك المهمة من شأن الهيولى ولا أى جسم بعينه ، فيلزم أن يكون هذا الشيء خارجاً عن كل طبيعة جسمية ومغايراً لها • اذ أنه لو لم توجد قوة النفس ، لما وجدت الأجسام ذاتها • فطبيعة الأجسام هى أن تتحول وتكون فى حركة ، ولو لم يكن هناك سوى أجسام ، لفنى الجسم فى الحال ، حتى لو أطلقنا على أحد هذه الأجسام اسم النفس ، اذ يلاقى هذا الجسم مصير الباقين ، ما دام الجميع لا ينطوون الا على هيولى • أو أنه بالأحرى ما كان ليظهر قط ، بل لتوقف كل شيء فى مرحلة الهيولى ، لو لم يكن هناك شيء يضيف عليها صورة • بل ربما لم تكن الهيولى ذاتها لتوجد اطلاقاً • ولو كنا نعهد الى جسم يضم أجزاء هذا الكون ، ونسب الى جسم كالهواء أو النَّفْس مرتبة النفس بل واسمها ، لفنى هذا الكون ، اذ أن هذه موجودات شديدة التفكك ليست لها فى ذاتها أية وحدة • فما دامت كل الأجسام منقسمة ، فكيف نعهد بالكون الى واحد بعينه منها ، دون أن يؤدي ذلك الى أن نجعل من الكون موجوداً غير عاقل يتحرك خبط عشواء ؟ وأى نظام يكون فى النَّفْس الذى يدين للنفس بنظامه ؟ وأى فهم ؟ أما ان كانت النفس موجودة ، لاستخدمت كل ذلك من أجل تكوين عالم وموجودات حية، ولساهمت كل قوة من جانبها مع المجموع • فبدون النفس لا يكون شيء على الاطلاق ، ولن يكون النظام عندئذ هو وحده ما نفتقر اليه •

٤ - ولقد أقر الخصوم ذاتهم (يعنى الرواقين) بهذه الحقيقة ، وهى أنه لا بد قبل الأجسام من صورة لنفس أعلى منها ، ما دام النَّفْس فى رأيهم عاقلاً ، وناراً عاقلة • ولكن ، ما أعجب قولهم ان خير ما فى الموجودات لا يمكنه أن يوجد دون نار ودون نفس ، وكأنه يبحث فيهما عن مكان ليستقر فيه ، مع أن الواجب ، بالأحرى ، هو أن نبحث أين يكون موضع الأجسام من العقل ، وما المكان الذى ينبغى أن تحتله الأجسام بين قوى النفس •

فان قالوا ان الحياة والنفس ليسا سوى نَفَسٍ ، فما هو اذن ، في نظرهم ، ذلك « الحال من أحوال الوجود » الذي طالما قالوا به ، والذي أهابوا به هنا ، مضطرين الى الاعتراف بطبيعة فعالة مختلفة عن الأجسام ؟ فان لم يكن نَفَسٌ نفساً ، ما دام هناك آلاف من الأنفاس غير الحية ، وان كانت النفس في نظرهم ، مع ذلك ، هي النَفَسُ ، ولكن على حال آخر من أحوال الوجود ، فانهم سيقولون اما بأن حال الوجود هذا ، أو الميل ، هو وجود حقيقى ، أو بأنه ليس شيئاً على الإطلاق • فان لم يكن شيئاً على الإطلاق ، لوجد النَفَسُ وحده ، ولكان « حال الوجود » هذا لفظاً فحسب • ويترتب على ذلك أن يقولوا انه لا شىء يوجد ما خلا المادة ، وأن النفس والله ليسا سوى أَلْفَاظٍ ، وأن المادة توجد وحدها • ولكن ان كان « ميل » الموجود شيئاً آخر غير « حامله » ، وان كان يوجد فى المادة ، مع كونه هو ذاته لا ماديا لانه ليس مركبا من المادة ، فهناك اذن عقل ليس جسما ، ولكنه طبيعة مختلفة عن الجسم •

وفضلا عن ذلك ، فتبعاً للأسباب السابقة ، يكون القول بأن النفس جسم معين أمراً لا يقل عن ذلك امتناعا • اذ أنها لو كانت كذلك ، لكانت جسماً حاراً أو بارداً ، صلباً أو ليناً ، سائلاً أو يابساً ، أسود أو أبيض ، أى له كل الخصائص التى تنتمى الى صفات الجسم • فان كان هذا الجسم الذى يكون النفس حاراً ، لسخن فقط ؛ وان كان جسماً بارداً ، برد ؛ وان كان خفيفاً ، خفف ، وان كان ثقيلاً ، ثقل ، وان كان أسود ، سود ، وان كان أبيض ، بيض - ما دامت النار ليس من شأنها أن تبرد ، ولا البارد يسخن • على أن النفس يختلف فعلها باختلاف الكائنات الحية ، وتقوم فى الحيوان الواحد بأفعال متضادة ، فتجمد أجزاء معينة وتلين أجزاء أخرى ، وتكثف وتخلخل ، وتبيض وتسود وتخفف وتثقل • ولو صح قولهم لا وجب أن تحدث الا أثراً واحداً تبعاً لكل صفة من صفات جسمها ، وبخاصة تبعاً للونها ، ولكن الواقع أنها تحدث آثاراً عديدة •

٥ - ومن المعلوم أن كل جسم ليست له سوى حركة واحدة ، فكيف إذن تنتج عن النفس حركات مختلفة ، لا حركة واحدة ، لو كانت النفس جسماً ؟ ان من الأفعال المختلفة ما يتم باختيار ارادى ، ومنها ما يتم بواسطة مبادئ عاقلة . ولكن لا الاختيار ولا المبادئ العاقلة ينتمى الى الأجسام ، ما دامت تلك المبادئ تنطوى على فروق . أما الجسم فهو واحد وبسيط ، ولا يشارك الا فى المبدأ الذى يضافى عليه صفته المتميزة ، ككونه حاراً أو بارداً .

وفضلاً عن ذلك ، فمن أين تأتى الجسم القدرة على انماء جسم آخر منه بالتدريج الى حد معين ؟ ان له القدرة على النمو ، لا على الانماء ، الا اذا قلنا ان الانماء يتم بواسطة النفس التى تستخدم جزءاً من الكتلة المادية لتحداث بواسطته النمو . فان كانت النفس جسماً ، فينبغى أن تنمو هى ذاتها ، وواضح أن ذلك يكون باضافة جسم مشابه لها ، ان كان يتعين أن تنمو بنسبة مطردة مع الجسم الذى تنميه . على أن الجزء المضاف سيكون اما نفساً أو جسماً غير حى . فان كان نفساً ، فمن أين يأتى ، وكيف يدخل ، وكيف يضاف ؟ وان كان غير حى ، فكيف ينتقل الى الحياة ويكون على وفاق مع ذلك الجزء من النفس الذى كان يوجد من قبل ؟ وكيف يمكن أن تتحقق الوحدة ؟ وكيف يشارك ذلك الجزء فى الأحكام التى يصدرها الجزء الاول ؟ وهلا يكون أشبه بنفس غريبة تجهل ما تعلمه الاخرى ؟ ان حاله سيكون كحال بقية الكتلة المادية التى تتركب نحن منها : اذ يخرج منها جزء ويدخل جزء ، دون أن تظل فى هوية مع ذاتها . وكيف تتم ذكرياتنا ؟ وكيف نتعرف على أقربائنا ان كانت نفوسهم غريبة عنا تماماً ؟

انهم يقولون ان النفس جسم ، غير أن كل جزء فى الجسم المنقسم الى أجزاء عديدة ، ليس مماثلاً للكل . وعلى ذلك ، فاما أن يكون للنفس مقدار معلوم ، بحيث أننا اذا نقصت لم تعد نفساً ، مثلما تتحول كمية

معينة بالطرح الى كمية مختلفة ، أو أن مقدارها من شأنه ، اذا نقص ، أن يظل كما هو من حيث الكيف ، وعندئذ تختلف من حيث هي جسم عنها من حيث هي كيف ، ولكنها تستطيع بكيفية الذى هو مختلف عن كمها أن تحتفظ بهويتها • فلنسأل أولئك الذين يؤكدون أن النفس جسم : هل كل جزء من النفس التى تكون فى جسم واحد ، هو نفس كالمجموع ؟ وهل جزء الجزء هو أيضاً نفس كالمجموع؟ عندئذ لا يضيف المقدار شيئاً الى ماهيتها ، مع أن الواجب أن يضيف ، ما دامت كما • ثم ان النفس تكون كلها فى مواضع عديدة ، بينما أن من المحال على جسم أن يكون كله فى مواضع متعددة ، أو أن تكون أجزاؤه فى هوية مع الكل •

فان قالوا ان كل جزء من النفس ليس نفساً ، فعندئذ سيكون قوام النفس أشياء غير حية • وفضلاً عن ذلك ، فان كان لكل نفس مقدار ينحصر بين حدين ، الأكبر والأصغر ، لما عاد ما يخرج من هذين الحدين نفساً • ومع ذلك ، فعندما يولد توائم أو عدد كبير من الصغار – كما فى بقية الحيوانات – فى ولادة واحدة ومن بذرة واحدة ، فان البذرة تنقسم عندئذ الى مواضع عديدة ، ويكون كل واحد من أجزائها كلا • وهذه الظاهرة تكفى لاقناع أولئك الذين ينكرون أن الموجود الذى يكون الجزء منه فى هوية مع الكل يعلو فى ماهيته على الوجود الكمي ، وينبغي أن يكون بالضرورة بغيركم • فنحن لو نزعنا عنه الكم ، لظل مع ذلك كما هو ، لأنه لا شأن له بالكم ولا بالكتلة ، ولأن ماهيته تختلف عن ذلك كل الاختلاف • فالنفس اذن ليس لها كم •

٦ – ولو كانت النفس جسماً ، لما كان هناك احساس ولا فكر ، ولا علم ، ولا فضيلة ، ولا أمانة بوجه عام ، وذلك يتضح مما يلى :

ينبغي على النفس ، لكى تحس شيئاً ما ، أن تكون واحدة ، وأن يدرك الشيء كله بواسطة موجود واحد ، حتى لو وردت تأثيرات عديدة

بواسطة أعضاء كثيرة من أعضاء الحس ، وحتى لو كان للشئ الواحد صفات عديدة ، أو كانت الاحساسات المختلفة تصل بواسطة حاسة واحدة ، كما في ادراك الوجه مثلاً : اذ ليس ما يرى الأنف شئ ، وما يرى العينين شئ آخر ، بل ان شيئاً واحداً هو الذى يدرك كل الملامح دفعة واحدة . فان كان أحد التأثيرات يأتى عن طريق العين وآخر عن طريق الأذن ، فلا بد من وجود شئ واحد يصل اليه كلاهما معاً . اذ كيف كان يمكن القول ان هذين التأثيرين الحسنيين مختلفان ، لو لم يكونا معاً يصلان الى شئ واحد ؟ فينبغى اذن أن يكون هذا الشئ أشبه بمركز ، وأن تنتهى اليه الاحساسات التى تأتى من كل مصدر ، مثلها كمثل أنصاف الأقطار التى تمتد من محيط دائرة .

وهكذا ينبغى أن يكون ما يدرك واحداً بحق . اذ لو كان منقسماً ، ولو كانت الاحساسات تأتى اليه كأنها تأتى الى طرفى خط ، فانها اما أن تعود الى التجمع فى نقطة واحدة كالوسط ، أو يكون لكل طرف مختلف احساس بأحد الشئيين ، كما لو كنت أنا أحس شيئاً ، وأنت تحس شيئاً آخر . فان كان الشئ المحس واحداً ، أى ان كان وجهاً مثلاً ، فاما أن يتقلص الى وحدة - وهذا واضح : اذ أنه يتقلص فى انسان العين ذاته ، والا فكيف نرى به أكبر الأشياء حجماً ؟ وبالأحرى ، فهو حين يدخل فى المبدأ المدبر يغدو فكرة لا تنقسم - وعندئذ يكون هذا المبدأ غير منقسم ؟ أو أنه ان كان له حجم ، فانه ينقسم مثل موضوعه ، وعندئذ يدرك كل جزء من أجزائه جزءاً مختلفاً من الموضوع ، ولا يدرك شئ فينا الموضوع بأسره .

واذن فهذا المبدأ بأكمله ليس الا واحداً . فعلى أى نحو ينقسم ، ان كان قابلاً للتقسيم ؟ انه لو انقسم لما أمكن أن ينطبق الجزء منه الا على جزء مساو له من الشئ ، ما دام ليس مساوياً فى الأبعاد لكل الأشياء المحسوسة . فبأى النسب يتم التقسيم ؟ أينقسم الى أجزاء تعادل فى

مقدارها ما للموضوع الداخل فيه من عناصر متباينة ؟ وهل تحس الأجزاء الخاصة التي ينقسم اليها كل جزء من النفس بدورها ، أم أن أجزاء الأجزاء لا تحس ؟ ان هذا محال : فلو كان أى جزء من النفس يحس ، ما دام الحجم قابلاً بطبيعته للانقسام الى ما لانهاية ، لترتب على ذلك أن يناظر كل محسوس عدد لا متناه من الاحساسات ، هي بمثابة عدد لا متناه من الصور للشيء الواحد فى مبدئنا المدبر .

ولو كان ما يحس جسماً ، لما تم الاحساس على نحو يختلف عن العلامات المنطبعة على السمع بواسطة الأختام ، بحيث تطبع المحسوسات علامتها على الدم أو على الهواء . ولو كان الحال هنا كالحال فى الأجسام السائلة ، كما قد يتبادر الى الأذهان ، لطمست العلامة ، وكأنها قد رسمت فوق الماء ، ولما كانت هناك ذاكرة . ولو ظلت العلامات موجودة ، فاما أن يكون من المحال أن تطبع علامات غيرها طالما ظلت هذه باقية – واذن فلن تكون هناك احساسات أخرى – أو أنه ، ان أتت علامات أخرى ، لاختفت الأولى ، فلا تعود هناك ذاكرة . ولكن ما دام فى وسع المرء أن يتذكر ، وما دام من الممكن أن تضاف احساسات الى غيرها دون أن تقف السابقة حائلاً فى سبيل ذلك ، فمن المحال أن تكون النفس جسماً .

٧ - وفى وسعنا أن نصل الى نفس النتيجة من بحث الاحساس بالألم . فعندما يقال ان شخصاً يحس ألماً فى أصبعه يكون الألم فى الأصبع حقاً ، ولكن من الواضح أن الاحساس بالألم يتم ، باعترافيهم هم ذاتهم ، فى المبدأ المدبر . وعندما يكون الجزء الذى يحس مختلفاً ، فان المبدأ يشعر بذلك ، وتتأثر النفس كلها على النحو ذاته . فكيف يحدث ذلك اذن ؟ انهم يقولون انه يحدث بالانتقال التدريجي : أى أن الجزء من النفس الذى فى الاصبع ، يكون هو أول ما يتأثر ، ثم ينقل التأثير الى الجزء الذى يليه ، وهذا ينقله الى آخر حتى يصل الى المبدأ . فان كان لدى الجزء الأول احساس بالألم ، وان كان الألم يمتد بالانتقال ، فلا بد

أن يكون هناك احساس جديد للجزء الثاني ، وآخر للثالث ، أى كثرة غير محدودة من الاحساسات لمؤثر واحد يبعث الألم ، ويكون المبدأ هو الذى يستشعر فى النهاية كل هذه الاحساسات ، مضافة اليها احساساته بذاته . والواقع أن كلا من هذه الاحساسات ليس احساس الاصبع بالألم ، بل ان الاحساس المجاور للاصبع يشعر بالألم فى القدم ، والثالث يشعر بالألم فى الجزء الأعلى ، وهكذا تكون هناك آلام عديدة ، ولا يشعر المبدأ بالألم الذى فى الاصبع ، بل بالألم المجاور له ، ويدع جانباً بقية الآلام ، ولا يعلم أن الاصبع يتألم . فان كان من المحال - تبعاً لذلك - أن يتم الاحساس بألم الاصبع عن طريق الانتقال ، أو أن تكون للكتلة المادية فى الجسم معرفة بشئ بينما أن شيئاً آخر هو الذى يتأثر - اذ أن لكل حجم أجزاء متميزة - فعلياً أن نسلم بأن الموجود الذى يحس من شأنه أن يكون فى هوية مع ذاته فى كل موضع من الجسم . وهذه صفة لا تقوم الا فى موجود مختلف عن الجسم .

٨ - ثم ان التفكير لا يكون ممكناً لو كانت النفس جسماً ، أيّاً كان هذا الجسم ، وذلك للأسباب الآتية :

ان كان قوام الاحساس هو استخدام النفس للجسم من أجل ادراك المحسوسات فلن يكون قوام التفكير هو الادراك بواسطة الجسم ، والا لكان هو هو الاحساس . فان كان التفكير هو الادراك بدون الجسم ، فينبغى بالأحرى ألا يكون الموجود الذى يفكر جسماً : اذ أن الاحساس يكون بالمحسوسات ، والتفكير فى معقولات . فان لم يسلّموا بذلك ، فهناك على الأقل أفكار تتعلق بأمر معينة هى أمور عقلية ، وادراكات لموجودات غير ممتدة . فكيف يفكر الممتد فى غير الممتد ؟ وكيف - وهو قابل للانقسام - يفكر فى غير القابل للانقسام ؟ لا شك أن ذلك يكون بواسطة جزء غير منقسم من ذاته . فان كان الأمر كذلك ، فان ما يفكر فيه لن يكون جسماً ، اذ أنه ليس بحاجة الى ذاته كلها ليدرك موضوعه ، بل

حسبه نقطة واحدة منه • فان اعترفوا ، كما هو الواقع ، بأن الأفكار الأولى تتعلق بأقل الموجودات نصيباً من الأجسام ، فلا بد في كل الأحوال أن يكون الموجود الذي يعرفها بالتفكير فيها بريثاً من الجسم ، أو أن يغدو كذلك •

فهل يردون بأن الأفكار تتعلق بصورة توجد في المادة ؟ ان هذه الأفكار على الأقل تنشأ متجردة عن الأجسام ، والعقل هو الذي يقوم بالتجريد • اذ أن العقل لا يقوم بتجريد الدائرة أو المثلث ، أو الخط أو النقط ، بواسطة جسمه ، أو بواسطة المادة بوجه عام • فينبغي أن تتفصل النفس ذاتها عن الجسم ، ويلزم من ذلك ألا تكون جسماً • ونحن نعلم أن الجميل والعاقل غير ممتدين ، وأنتا نفكر فيهما معاً • واذن ، فان كانا يأتیان الى النفس ، فهي انما تتلقاهما بما هو غير منقسم فيها ، ويكون مقرهما في غير المنقسم الذي فيها •

ولو كانت النفس جسماً ، فكيف تكون لها فضائل ، كالاعتدال أو العدالة أو الشجاعة أو غيرها ؟ في هذه الحالة اما أن نقول ان الاعتدال والعدالة والشجاعة هم نفس أو دم ، أو أن نعرف الشجاعة ، بأنها عدم تأثر النفس ، والاعتدال بأنه مزيجها المناسب ، والجمال بأنه الصورة الملائمة للخطوط الخارجية التي تجعلنا نقول ان الموجودات رشيقة أو جميلة • ولا جدال في أن النفس الحيوى قد يكون قوياً ، وقد تكون خطوطه الخارجية جميلة – ولكن ما شأن هذا النفس والاعتدال ؟ انه ، على العكس منه ، يسعى وراء الاحساسات الملائمة ، بأن يحيط بالموضوعات أو يمسها ، وذلك حين يكون ساخناً أو راغباً في بارد مصقول أو مقترباً من أشياء لينة رخوة أو مصقولة • واذن ، فما شأن النفس بالتقسيم تبعاً للمرتبة ؟

فهل ثمت أمور أزلية هي مبادئ الفضيلة وبقيّة المعقولات ، تتصل بها النفس ، أم أن الفضيلة تظهر ، وتعتينا ، ثم تفسد بدورها ؟ ولكن من

خالقها ، ومن أين تأتي ؟ الخالق ، في هذه الحالة ، يظل موجوداً • فلا بد
اذن أن تكون هناك أشياء أزلية ثابتة ، مثلها كمثل تصورات الهندسة •
ولكن ان كانت الفضيلة من ضمن هذه الأمور الأزلية الدائمة ، فهي
ليست جسماً • فينبغي اذن أن يكون الموجود الذي تكون فيه مماثلاً لها ،
أى لا يجب أن يكون هذا الموجود جسماً ، اذ أن طبيعة الجسم لا تدوم ،
بل هي بأسرها زائلة •

٨ (١) - فاذا ما تأمل هؤلاء (الخصوم) أفعال الجسم ، من تسخين
وتبريد ودفع وثقل ، وأدخلوا النفس ضمنها ، وظنوا أنهم على هذا
النحو يدخلونها في عداد الموجودات الفعالة ، فانهم بذلك يجهلون أولاً
أن الأجسام تفعل كل ذلك بفضل قوى لا جسمية فيها ، ويجهلون بعد
ذلك ما نقول به من أن النفس ليست لديها قوى من هذا النوع ، بل لديها
الفكر والاحساس والاستدلال والشوق والتدبير الكونى الحكيم الخير ،
وكل هذه تقتضى جوهرأ غير جوهر الأجسام • وعلى ذلك فعندما يحيل
البعض قوى الأجسام الى حقائق لا جسمية ، فانهم بذلك لا يتركون
للجسم أية قدرة •

أما ان كل الأجسام تستمد مآليها من قدرة ، من قوى لا جسمية،
فهاكم الأدلة على ذلك :

انهم ليسلمون بأن الكم غير الكيف ، وبأن لكل جسم كمأ ، ولكن
ليس صحيحاً أن لكل جسم - كالمادة مثلاً - كيفا • ويترتب على ذلك
أن يعترفوا بأنه ما دام الكم مختلفاً عن الكيف ، فان الكيف مختلف عن
الجسم : اذ كيف يكون هناك جسم بلا كم ، ما دام لكل جسم كم ؟
على أننا قد ذكرنا من قبل أن الجسم اذا انقسم ولم يعد له المقدار الذى
كان لديه ، فان الكيف يظل رغم هذا التقسيم واحداً فى كل الأجزاء •
فمثلاً ان كانت حلاوة العسل لا تقل فى كل جزء عنها فى الكل ، فينبغي
ألا تكون الحلاوة جسماً • وكذلك الحال فى بقية الكيفيات • ثم أنه لو

كانت القوى أجساما ، لوجب أن تكون للقوى الشديدة كتل كبيرة ، وألا يكون للقوى الضعيفة الا كتل صغيرة . على أننا قد نرى للكتل الكبيرة قوى ضعيفة ، ولأصغر الكتل أكبر القوى في كثير من الأحيان ، فلا بد عندئذ أن تنسب فعلها الى شيء غير الامتداد ، أى الى غير الممتد . فان كانت المادة هي هي في كل مكان ، ما دامت جسماً ، وان كانت تكون أجساما متميزة بفضل الكيفيات التي تلقاها ، فكيف لا يكون واضحاً أن هذه الكيفيات المستفادة مبادئ عاقلة ، ومبادئ لا جسمية ؟ ولا جدوى من قولهم ان الحى يهلك اذا ما فارقه النفس أو الدم . فهذان حقاً شيان تستحيل بدونهما الحياة ، غير أن هناك أشياء عديدة لها نفس هذه الصفة، ولكن أحداً منها لا يكون النفس (١) . ولا جدال في أن النفس والدم لا يستطيعان التغلغل في كل الأشياء ، كما تفعل النفس .

٨ (٢) - ولو كانت النفس جسماً يتخلل كل شيء ، لتأثر الخليط على نحو واحد ، كما هو الحال في سائر الأجسام . غير أن الأجسام اذا اختلطت لم تبق لجسم منها فاعلية - واذن فلن تكون النفس بالفعل في الأجسام ، بل بالقوة فحسب ، وبذا تفقد وجودها ذاته ، مثلما يفقد الحلو وجوده لو مزجناه بالمر . واذن فلن يكون لنا عندئذ نفس .

ولو كانت النفس جسماً مختلطاً بالجسم تبعاً لما يسمى بالخليط التام - وهو الخليط الذي فيه يوجد أحد الأجسام حيث يوجد الآخر ، بحيث يشغلان دائماً حجماً متساوياً ، ويشغلان الحجم كله ، ولا يزيد حجم الاول عندما يضاف اليه الثاني - فعندئذ لن تترك أى موضع في الجسم دون أن تتخله . وفي هذا الخليط لا تمثل مقادير كبيرة من جسم بجانب مقادير كبيرة من جسم آخر كل بدوره - اذ لو كان كذلك لكان أحق باسم التجاور - وانما يتخلل الجسم الذي يلقي الجسم الآخر بأكمله حتى

(١) فالكبد والمعدة مثلاً - كما يقول في موضع آخر - تستحيل بدونهما الحياة ، ولكن ليس معنى ذلك ان النفس في الكبد او المعدة .

أدق أجزائه • على أن هذا الخليط مستحيل ، ما دامت أصغر الأجزاء فيه تغدو مساوية لأكبرها • وأياً كان الأمر ، فإن الجسم بأسره هو الذى يتغلغل فى الآخر بأسره • فإن كان كل من الأجسام فى موضع معلوم ، وإن لم يكن هناك فاصل يخترقه ، لوجب عندئذ أن ينقسم الجسم الى نقط ، وهو محال • إذ لو كان هناك انقسام الى ما لا نهاية - ما دام أى جسم ، مهما صغر ، قابلاً للانقسام - لوجدت اللانهاية ، لا بالقوة فحسب ، بل بالفعل أيضاً • فمن المحال اذن أن يتخلل جسم بأسره جسماً آخر تخللاً تاماً ، ولكن النفس تتخلل كل موضع ، فهى اذن لا جسمية •

٨ (٣) - ويقولون ان النفس الحى ذاته ، الذى هو فى أول الأمر « طبيعة » ، يغدو نفساً حين يتعرض لبرد الهواء ، وحين يتخلله هذا البرد ، اذ أن البرد يجعله ألطف مما كان - وهذا خلف ، لأن كثيراً من الحيوانات تولد فى الحرارة ولها نفس لم تبرد - فهم يقولون اذن بأن هناك أولاً طبيعة تغدو نفساً بتضافر الظروف الخارجية • ويترتب على ذلك أن يصفوا المكان الأول على ما هو أدنى : فيضعون قبل الطبيعة حداً آخر أدنى منها ، يسمونه « الاستعداد » • وواضح أن العقل هنا يأتى فى النهاية بعد النفس • ولكن ان كان العقل سابقاً على كل الأشياء ، فالواجب أن نضع النفس من بعده ، ثم الطبيعة ، وأن نضع الحد الأدنى بعد الاعلى ، تبعاً لمكانته الطبيعية • ولو كان الله ، كما يقولون ، لاحقاً متولداً ، من حيث هو عقل ، ولو كان الفكر عنه شيئاً مستفاداً فحسب ، لما وجدت نفس ولا عقل ولا اله ، ما دام الوجود بالقوة لا يحدث ولا يخرج الى الفعل الا اذا وجد من قبله موجود بالفعل : اذ ما الذى ينقله الى الفعل ان لم يكن يوجد خارجه أولاً موجود آخر ؟ وإن كان ينقل ذاته بذاته الى الفعل - وهو محال - فانما يكون ذلك على الأقل بشيئه أنظاره على موجود لا يكون بالقوة بل بالفعل •

ومع ذلك فالموجود بالقوة يظل دائماً ساكناً ان وجد وحده ، فهو لا ينتقل بذاته الى الفعل . أما الموجود بالفعل فهو أعلى من الموجود بالقوة ، ما دام هو موضوع شوقه . فالحد السابق اذن هو الوجود الأعلى الذى له طبيعة متميزة عن الجسم ، والذى هو بالفعل على الدوام . واذن فالعقل والنفس سابقان على الطبيعة . والنفس ليست نفساً ولا ما يشبه الجسم . ولقد بين آخرون أن النفس لا يمكن أن يقال عنها انها جسم ، لأسباب مختلفة ، غير أن الأسباب التى أوردناها هنا كافية .

٨ (٤) - فما دامت النفس طبيعة أخرى ، فعلينا أن نبحث عن كنه هذه الطبيعة . فهل هى ، مع اختلافها عن الجسم ، صفة من صفاته ، كالانسجام ؟ ان الفيثاغوريين يشبهون النفس بالانسجام فى أوتار الآلة - مع بعض الاختلاف فى المعنى . فعند ما تشد أوتار آلة ، يضاف شئ معين الى الأوتار ، هو تلك الخاصية المسماة بالانسجام . ولقد ذكرت من قبل حجج عديدة ضد هذا الرأى (١) لبيان استحالة . فقول ان النفس توجد أولاً ، ومن بعدها الانسجام ، وهى تأمر الجسم وتسوده ، وغالباً ما تقمعه . فلو كانت انسجاماً لما فعلت شيئاً من هذا . والنفس جوهر بينما الانسجام ليس جوهرأ . فان كان الخليط الذى تتركب منه الأجسام مرتباً تبعاً لعلاقة ما ، فتلك هى الصحة . ولا بد بوجه خاص أن توجد قبل النفس نفس أخرى تحدث الانسجام على الأوتار ، لأن لديه فى ذاته العلاقة الثابتة التى ينتج الانسجام تبعاً لها . وفى هذه الحالة لا تستطيع الأوتار أن تتوافق بذاتها ، مثلما لا تستطيع ذلك الأجسام المكونة لجسمنا . فهنا يقال بوجه عام ان النفس تنشأ من أشياء غير حية ، والنظام يظهر من تضافر أمور غير منظمة ، كما يقال ان النظام لا يستمد وجوده من النفس ، بل

(١) يلاحظ هنا ان افلوطين يعترف بوجود مصادر أخرى استقى منها آراء وحججه فى تنفيذ مادية النفس - ومن أهمها كتاب الاسكندر الافروديسى : فى النفس - وهذا بالفعل ما هو واضح فى هذا المقال بالذات وخاصة لانه من اول المقالات التى كتبها افلوطين .

النفس هي التي تستمد وجودها من نظام تلقائي • غير أن هذا ليس ممكناً ،
لا في الموجودات الجزئية ولا في النفس • واذن فالنفس ليست انسجماً •

٨ (٥) - فلنبحث الآن بأي معنى يطلق على النفس أسم « كمال
entelecheia » فأصحاب هذا الرأي يقولون ان النفس للمركب بمثابة
الصورة للمادة ، التي هي الجسم الحي • فهي ليست صورة أي نوع من
الأجسام ، ولا الجسم بما هو جسم ، بل « جسم طبيعي عضوي له حياة
بالقوة (١) » • فإذا شبهناها بالحد الذي تقارن به ، فهي بمثابة صورة التمثال
بالنسبة الى البرونز ، فهي اذن تنقسم تبعاً لأقسام الجسم ، فإذا ما بتر جزء
من الجسم ، بتر معه جزء من النفس - وعندئذ ينبغي ألا يكون لاعتكاف
النفس في النوم ، وجود ، ما دام يلزم أن يلصق الكمال بالجسم الذي هو
كماله ، بل لا يعود للنوم ذاته ، في الحق ، وجود •

ولو كانت النفس كمالاً ، لما كان هناك تعارض ممكن بين العقل
والرغبات : فهي اذ تظل دواماً على وفاق مع ذاتها ، لا تستشعر كلها الا
تأثراً واحداً • وربما كانت الاحساسات وحدها هي التي تظل ممكنة ،
أما الأفكار فمستحيلة • لهذا كان (المشاعون) ذاتهم يقولون بنفس أخرى ،
أي العقل ، الذي يجعلونه خالداً • فيلزم اذن أن تكون النفس العاقلة
كمالاً بمعنى آخر ، ان كان لا بد من استخدام هذا التعبير • بل ان النفس
الحساسة ذاتها ، اذا احتفظت بعلامات الأشياء المحسوسة في غيابها ، فانما
تحتفظ بها دون معونة الجسم ، والا لكانت تلك العلامات فيها كأشكال
وصور ، وان كانت فيها على هذا النحو ، فلن تستطيع تلقي غيرها •
فالنفس اذن ليست كمالاً لا ينفصل عن الجسم •

على أن ذلك الجزء من النفس الذي لا يرغب في طعام ولا في
شراب ، بل في أمور غير الأمور الجسمية ، لا يمكن أن يكون هو ذاته

(١) تعريف ارسطو المشهور للنفس : كمال اول لجسم طبيعي عضوي له حياة

بالقوة •

كمالاً لا ينفصل عن الجسم • فتبقى اذن النفس الغاذية ، التي قد تشك في أنها كمال غير منفصل بهذا المعنى • ولكن من الواضح أنها بدورها ليست كذلك • فالواقع أن مبدأ النبات في الجذر ، والنبات انما ينمو في أغلب الأحيان حول الجذر والأجزاء الدنيا • فواضح اذن أن نفسه تترك الأجزاء الأخرى منطوية في جزء واحد ، فهي اذن ليست في الكل كمالاً لا ينفصل • ثم ان للنبات قبل نموه كتلة صغيرة الى حد بعيد • فإذا كانت النفس تتقل من نبات نام الى نبات صغير (هو البذرة) ، ومن هذا الى نبات كامل ، فما الذي يمنعها من أن تنفصل كلية ؟ ثم انها لو كانت غير منقسمة ، فكيف - وهي كمال لجسم منقسم - تغدو هي ذاتها منقسمة ؟ وفضلاً عن ذلك ، فان النفس ذاتها تتقل من حيوان الى آخره فكيف اذن تصبح نفس الأول نفساً للثاني ، لو كانت كمالاً لجسم واحد ؟ ان هذا الاعتراض ناشئ ، كما هو واضح ، عن استحالة الحيوانات الى حيوانات أخرى • فقوام وجود النفس اذن ليس في كونها صورة لجسم ، وانما هي جوهر لا يدين بوجوده الى كونه مستقراً في جسم ، بل يوجد قبل أن يكون نفس الحيوان الذي سيولد وجوده النفس •

فماذا تكون ماهية النفس اذن ؟ اذا لم تكن النفس جسماً ولا كيفية من كفيات وجود الجسم ، بل فعلاً وخلقاً ، وان كانت أشياء عديدة موجودة فيها وصادرة عنها ، وان كانت جوهرأ خارج الجسم ، فما هي اذن ؟ من الجلي أنها ما نسميه جوهرأ بحق - اذ أن كل موجود جسمي انما هو صيرورة وليس جوهرأ • فهو يكون ويفسد ، وهو لا يوجد مطلقاً وجوداً حقيقياً ، وهو لا يحفظ ذاته الا بمشاركته في الوجود وبقدر ما هو مشارك فيه •

٩ - ولكن هناك طبيعة أخرى توجد بذاتها ، وهي الوجود الحق ، الذي لا يكون ولا يفسد • ولو كانت تلك الطبيعة تفسد لاختفت بقية الأشياء ، ولما نشأت بعد ذلك • فهي التي تتمكن من حفظ هذه الأشياء ،

هى والعالم المحسوس الذين يدين للنفس ببقائه وبما يسوده من نظام .
وهى تتحرك بذاتها لأنها هى مبدأ الحركة ، وهى التى تمد بقية الأشياء
بالحركة . وهى اذ تهب الحياة للجسم الحى ، فانما تستمدّها من ذاتها ،
و لا تفقدها أبداً ما دامت تستمدّها من ذاتها . اذ ليست حياة كل الأحياء
مستفادة ، ولا لسرنا هكذا الى ما لا نهاية . فلا بد من طبيعة حية منذ
البداية ، ينبغى أن تكون أزلية غير فانية ، لأنها مبدأ الحياة لسائر الأحياء .
فيلزم اذن أن تنسب اليها كل العنصر الالهى الخير الذى يستمد الوجود
والحياة من ذاته ، والذى هو الوجود الأول والحى الأول ، الذى لا يطرأ
على ماهيته تغير ، ولا يسرى عليه كون ولا فساد . اذ من أى شىء يكون ،
والام يفسد ؟ وان كان ينبغى أن يتخذ فى حقيقته صفة الوجود هذه ،
فلا يجب أن يوجد تارة ولا يوجد تارة أخرى ، مثله فى ذلك كمثل
الأبيض الذى هو فى ذاته أبيض : فلا يمكن أن يكون تارة أبيض وتارة
لا أبيض . ولو كان الأبيض هو الوجود ، بخلاف صفته من حيث هو
أبيض ، لكانت له على الدوام صفة الوجود . ولكنه لا يملك سوى صفة
الابيض . غير أن ما يملك الوجود من ذاته ومنذ بداية الأمر ، انما يكون
موجوداً دائماً . وهذا الموجود الأولى الأزلى لا يفنى قط فيصبح كحجر
أو خشب ، بل ينبغى أن يكون حياً ، ويتمتع بحياة خالصة ، بقدر ما يظل
موجوداً وحده وفى ذاته . فان اختلط بشىء أدنى منه ، لكان أقصى
ما يناله منه هو أن يجد فيه عقبة ، ولكنه لا يفقد طبيعته الخاصة ، بل
يستعيد حالته الأولى بأن يعود الى طبيعته الخاصة .

١٠ - والنفس من جنس الطبيعة الالهية الأزلية ذاتها : ودليل ذلك
ما ثبت من أنها ليست جسماً . وعلى ذلك ، فليس لها شكل ولا لون ،
ولا يمكن أن تحس . على أن ثمت أدلة أخرى لاثبات ذلك :

فنحن اذا اعترفنا بأن الموجود الالهى الحق ينعم كله بحياة خيرة
حكيمه ، فعلينا أن نبحث فيما بعد - قياساً على نفسنا - فى طبيعة ذلك

الموجود • فلتأمل اذن نفساً غير تلك التي تجذب اليها رغبات لا عاقلة
أو مشاعر عنيفة ، وتلقى بقية الانفعالات ، لوجودها في الجسم - لتأمل
نفساً برئت من كل ذلك ، وفضت علاقتها بالجسم على قدر وسعها . فواضح
في هذه الحالة أن الشرور تضاف الى النفس من مصدر آخر ، وأنها ان
كانت خالصة ، فان الخير والحكمة وبقية الفضائل تكمن فيها وكأنها من
خصائصها • فان كان ذلك حال النفس حين تعود الى ذاتها ، فكيف
لا تكون لها طبيعة مماثلة لتلك التي قلنا انها تنتمي الى الموجود الالهي
الأزلي ؟ ذلك بأنه لما كانت الحكمة والفضيلة الحقّة أموراً الهية ، فلا يمكن
أن يكونا في شيء خسيس فان ، بل لا بد أن يكون ذلك الموجود الهياً ،
ما دام له من الأشياء الالهية نصيب ، بفضل قرابته لها واشتراكه في
الماهية معها •

واذن ، فمن يكن منا كذلك ، فسيختلف بنفسه قليلا عن الموجودات
العليا ، ان كان له كل ما في الجسم على أدنى نحو ممكن • ولهذا ،
فلو كان جميع الناس كذلك ، أو لو كان لعدد كبير مثل هذه النفوس ،
فلن تبلغ الغفلة بمخلوق حد الاعتقاد بأن نفوسهم خالدة تماماً • ولكننا اذ
نرى النفس في أغلب الأحيان وعند معظم الناس ، مليئة بالأدران ، فان
المرء لا يعتقد بأنها شيء الهى خالد •

ومع ذلك فينبغي أن نبحت طبيعة الشيء . بأن ننظر اليه في حالته
المجردة ، اذ أن كل اضافة الى شيء انما هي عقبة في طريق معرفة ذلك
الشيء • فلتبحثه اذن بأن تنزع منه ما ليس في ذاته ، أو بالأحرى لتتزع
عن نفسك ما يلطخها ، ولتختبر نفسك بنفسك ، وعندئذ ستؤمن بخلودك ،
عندما ترى نفسك في عالم عقلي خالص • ستري عقلا لا ينظر الى
المحسوسات الفانية ، بل يدرك الأزلي بما هو أزلي فيه ، ويرى كل شيء
في المعقول ، ما دام هو ذاته قد غدا عالماً معقولا منيراً تضيئه الحقيقة
الصادرة عن « الخير » ، الذي ينشر في كل المعقولات نور الحقيقة ، حتى

لتؤمن بصدق هذه العبارة « سلام عليكم ، انى لكم اله خالد ، (١) ، وذلك حين ترقى الى الوجود الالهى ، وتثبت ناظريك على ما فيك من تشابه به . فان كانت التصفية توصلنا الى معرفة خير الأشياء ، فان المعارف التى هى معارف بحق تظهر فى داخل النفس • اذ أن النفس لا ترى الاعتدال والعدالة حين تنظر الى الخارج ، بل تراهما فيها ، وفى تفكيرها فى ذاتها ، وفى حالتها الأولى • وهى ترى هذه الفضائل كامنة فيها كتمثيل علق بها الصدا ، تصقلها هى (٢) • فهى أشبه بذهب له نفس ، ثم نفض عنه كل ما يعلق به من طين ، وبعد أن كان يجهل ذاته ولا يرى ما فيه من ذهب ، أصبح يعجب بنفسه حين يرى ذاته بريئة عن كل شئ ، ويعتقد بأنه ليس فى حاجة الى جمال مستمد ؛ ففيه القوة الكافية ان ترك لذاته •

١١ - وأى انسان عاقل يشك فى أن مثل هذا الوجود خالد ؟ انه يستمد من ذاته حياة لا يمكن أن يفقدها • وكيف يفقدها وهو لم يستفدها ، وهى ليست له بمثابة الحرارة للنار ؟ - لست أعنى بذلك أن الحرارة مستفادة بالنسبة الى النار ، بل انها مستفادة ان لم يكن بالنسبة الى النار ، فعلى الأقل بالنسبة الى المادة التى هى مصدر النار : اذ أن النار أيضاً تفسد بواسطة هذه المادة •

وما هكذا تكون الحياة للنفس أبداً • فالنفس ليست حاملة الحياة ومادتها ، والحياة لا تضاف اليها من الخارج ، اذ أنه اما أن تكون الحياة جوهرأ ، فتكون جوهرأ يحيا بذاته ، وعندئذ تكون هى بالضبط ضاللتا المنشودة ، فنعترف بأنها خالدة • أو تكون الحياة بدورها حداً مركبأ ، فنحلله من جديد ، حتى نصل الى موجود خالد يتحرك بذاته ، وليس من طبيعته أن يكون له من الموت نصيب •

(١) هذا البيت لاتبادقليس وهو الفيلسوف الذى يمكن أن يتخذ مثالا لشعور النفس بألوهيتها بما نعرف عنه من كبرياء وتعال عن كل ما فى هذا العالم •
(٢) تأثر افلاطون فى كل هذه الآراء واضح لا يحتاج الى بيان •

بل اننا حتى لو قلنا ان الحياة حال من أحوال الوجود التي تكتسبها المادة فسنضطر الى التسليم بأن الوجود الذي تأتي منه هذه الكيفية الى المادة هو ذاته - أيّاً كان - خالداً ، اذ يستحيل أن يطرأ عليه عكس ما يجلبه • فهناك اذن طبيعة حية فعالة •

١٢ - وفضلاً عن ذلك ، فان قيل ان كل نفس تتعرض للفساد ، لوجب أن يكون الفساد قد دب في كل شيء منذ عهد بعيد • وان قيل ان بعض النفوس تفسد دون البعض الآخر ، أي أن نفس العالم مثلاً خالدة ونفسنا ليست كذلك ، فلا بد أن يذكر سبب هذا الاختلاف : اذ أن كليهما معا مبادئ حركة ، وهما متصلان بأشياء واحدة ، بواسطة ملكة واحدة ، عندما يفكران في الموجودات التي في السماء وفيما وراء السماء ، وعندما يبحثان عما هو في ماهية الموجودات ، وعندما يصعدان الى المبدأ الأول • وتصورها لكل موجود في ذاته ، الذي تستمدّه بذاتها من الموضوعات التي تتأملها في ذاتها ، يأتيها من التذكر • وهذا التصور يجعل لها وجوداً سابقاً على الجسم ، ويمكنها - وهي تنعم بمعرفة أزلية - من أن تكون هي ذاتها أزلية •

ان كل ما يتضمن من أجل وجوده تركيباً يتحلل بطبيعته الى العناصر التي يتركب منها ، غير أن النفس طبيعة واحدة ، بسيطة ، توجد كلها بالفعل في حالة حياة ، فهي اذن لن تقضى • وقد يقال انها قد تقضى بالانقسام والتجزئ ، وردنا على ذلك أنها ليست كتلة ولا كمّاً ، كما أثبتنا •

- فهل يطرأ عليها الفساد بالاستحالة ؟

- ان الاستحالة حين تكون علة للفساد ، تقضى على الصورة ، ولكن تترك المادة • وهذا لا يحدث الا لموجود مركب • فان كان يستحيل اذن أن تفسد على أي نحو من هذه الأنحاء ، فهي بالضرورة لافانية •

١٣ - فما دامت المعقولات مفارقة ، فكيف تدخل النفس في جسم ؟

- ان كل ما هو عقل فقط لا يتفعل ، فهو منذ الأزل هناك ، حيث يحيا بين المعقولات حياة عقلية خالصة ، لا يحس فيها ميلا ولا شوقا . ولكن الوجود الذي يضاف اليه الشوق لأنه يأتي من بعد العقل ، يكون تالياً له بفضل هذه الاضافة . فهو يميل الى خلق نظام يتفق مع ما رآه في العقل ، وكأنه حامل بهذا النظام ويشعر بالآلام الوضع ، وهكذا يحاول أن ينتج ويخلق (١) . والنفس التي يدفعها هذا المجهود الذي تقوم به في المعقول ، والتي ترتبط بالنفس الكونية ، وتسود معها كل الموجودات الخارجية التي تتحكم هي فيها ، وتمارس معها حكمته على الكون - هذه النفس تريد أن تدبر من هذا الكون جزءا بمفردها . ولكنها مع ورودها الى هذا الجزء الذي تكون فيه ، لا تنتمي بأسرها الى الجسم ، بل تحتفظ بشيء خارج عنه . بل ان عقلها لا يتأثر بالجسم ؛ أما هي ذاتها ، فتارة تكون في الجسم وتارة خارجه . وهي اذ تخرج من المرتبة الأولى ، تسير حتى المرتبة الثالثة ، بينما يظل العقل في موضعه ، ويملا كل شيء جمالا ونظاما بتوسط النفس . فهو موجود خالد له وسيط خالد ، يظل موجوداً أبداً في فعل لا ينتهي .

١٤ - وتتصف نفوس الكائنات الحية الأخرى ، وهي النفوس التي هبطت من تلك المجالات ووصلت حتى أجسام الكائنات الحية ، تتصف هذه النفوس أيضاً بالخلود ضرورة . فان كانت ثمت نوع من النفوس غير هذه ، فينبغي أن يكون مصدره الأوحد هو تلك الطبيعة الحية ، ما دامت هي ذاتها علة الحياة لسائر الكائنات الحية . وهذا القول ينصب

(١) في هذا الموضع يردد افلوطين فكرة اساسية في مذهبه ، وهي رغبة كل مبدا من المبادئ في أن يخلق وينظم ما يتلوه ، محاكيا في ذلك المبدأ الاول . وفي هذا ما يدل على ان افكار افلوطين الاساسية كانت ماثلة في ذهنه منذ البداية ، وان في هذا المقال المتقدم حججا افلوطينية خالصا ، وليس كله ترديدا لحجج مستمدة من بقية المفكرين .

على نفس النباتات أيضاً • فكلها صدر عن مصدر واحد ، ما دامت لها كلها حياة خاصة بها ، وما دامت لا مادية ولا منقسمة ، وما دامت جواهر •

فهل يقال ان النفس الانسانية تتحلل لأنها مركبة ، ما دامت تنقسم الى أقسام ثلاثة ؟ عندئذ نرد بأن النفوس المجردة والحالصة تتخلى عن الصور الزائدة التي كانت لها فى الصيرورة ، وأن بقية النفوس تحتفظ بهذه الصور وقتاً طويلاً جداً • غير أن هذا العنصر الأدنى ، حين يترك ، لا يفنى بدوره ، طالما أنه يظل حيث يكون مبدؤه : إذ أنه ما من موجود حقيقى يفنى •

١٥ - لقد قلنا ما يجب أن يقال لأولئك الذين يرومون برهاناً • أما الذين يطلبون دليلاً ملموساً ، فعليهم أن يستخلصوه من التراث الضخم الذى يرتبط بهذه المشكلة ، من نبوءات الآلهة التى تأمر بتهدة نعمة النفوس التى أسىء إليها ، وتدعو الى تكريم الموتى على اعتقاد أن لديهم مشاعر - وهو أمر يمارسه الناس بازاء الراحلين بالفعل • وكم من نفس كانت من قبل فى أناس ، لا تكف عن أن تضيف الخير على الناس ، فتتفعا بأن تعرفنا النبوءات ، وتعلمنا كل الأشياء • وذلك يثبت لنا أن بقية النفوس بدورها لم تفن •

المَقَالُ الثَّامِنُ

في هبوط النفس إلى الجسم

١ - كثيراً ما أتيقظ لذاتي ، تاركاً جسمي جانباً • واذ أغيب عن كل ما عدائي ، أرى في أعماق ذاتي جمالاً بلغ أقصى حدود البهاء • وعندئذ أكون على يقين من أنني أتمنى إلى مجال أرفع ، فيكون فعلي هو أعلى درجات الحياة ، وأتحد بالموجود الالهي • وحين أصل إلى هذا الفعل ، أثبت عليه من فوق كل الموجودات العقلية • ولكنني ، بعد مقامي هذا مع الموجود الالهي ، حين أعود من معاينة العقل إلى الفكر الواعي ، أتساءل كيف يتم هذا الهبوط الحالي ، وكيف أمكن أن ترد النفس إلى الأجسام ، ما دامت طبيعتها كما بدت لي ، وإن كانت في جسم (١) •

ولقد قال هرقليطس ، الذي دعانا إلى بحث هذا الموضوع ، بضرورة التبادل بين الأضداد ، فتحدث عن « طريق إلى أعلى وإلى أسفل » ، وقال ان « الشيء مع تغيره يظل في سكون » ، و « أن تكرار مجهود مطرد واحد أمر ممل » (٢) • تلك هي المجازات التي يستخدمها ، ولكنه أغفل توضيح أقواله ، وربما كان هدفه من ذلك هو أن يحضنا على أن نبحث بأنفسنا عما اهتدى إليه هو ذاته في بحثه •

(١) هذه الفقرة من الفقرات النادرة التي يتخذ فيها أسلوب افلوطين شكل التأملات الشعرية أو الصوفية • وفيه يرجع العنصر الالهي إلى الطبيعة الدائمة للانسان ، فيكتشف الانسان سمو الاصل الذي ات منه نفسه بالتأمل الباطن • وخلال ذلك لا تثار مشكلة هبوط النفس ، التي لا تبدأ تطراً على اللسان الا بعد أن يترك هذه الوحدة الصوفية ويعود إلى التفكير الواعي في هذا العالم •

(٢) الا أن هرقليطس يرمي هنا إلى تفسير الهبوط بأنه دفع للملل الذي يجلبه

تقاء النفس في حالة واحدة •

وقال أنبادقليس ان الهبوط الى هنا قانون محتم على النفوس الحاطئة ، وأنه هو ذاته بعد أن كان نائياً الى جوار الآلهة ، قد أتى الى هذا العالم ، مطيعاً لحق الحلاف - فلم يكشف لنا في هذا الصدد أكثر مما كشف فيثاغورس . وقد فسر تلاميذه هذه الفقرة وفقرات غيرها تفسيراً أسطورياً ، ولكن الأسلوب الشعري لم يمكنه من أن يكون واضحاً .

ويبقى أمامنا أفلاطون الالهى ، الذى قال عن النفس أموراً جميلة عديدة ، وتحدث فى مواضع كثيرة من أبحاثه عن ورودها الى هذا العالم ، ولذا نأمل أن نستخلص منها شيئاً واضحاً .

فماذا يقول هذا الفيلسوف ؟ ليس فى وسعنا أن نعرف ما يعنيه بسهولة ، اذ يبدو أنه لا يقول دائماً نفس الشيء . ولكنه يظل دائماً على احتقاره للمحسوس ، ويعيب على النفس حلولها فى البدن ، فيقول انها فى سجن ، وأنها فيه كأنها فى مقبرة ، وأن المرء فى « الأسرار » لينطق بحقيقة كبرى حين يقول ان النفس فى سجن . والكهف (١) عنده ، كالبحر عند أنبادقليس ، يعنى - على ما يبدو لى - عالمنا ، حيث يكون السير نحو العقل ، كما قال ، تحريراً للنفس من علائقها ، وصعوداً الى خارج الكهف . وفى « فيدرس » نرى فقدان النفس لأجنحتها علة لوصولها الى عالمنا الأرضى . وهى تعود الى الصعود ، ثم يرجع بها اكمال الدورة الى هنا مرة أخرى . وما يبعث بنفوس أخرى الى هنا هى أحكام ، أو مصير ، أو قدر أو اتفاق .

وهكذا نرى ورود النفس الى الجسم ، تبعاً لكل هذه الفقرات ، أمراً مذموماً . ولكنه حين يتحدث فى « طيماوس » عن الكون المحسوس ، يثنى على العالم ويعدده الها خيراً . فالنفس هبة من فضل الصانع ، ترمى

(١) الإشارة الى الكهف ترجع الى « الجمهورية » ، اما الإشارة الى السجن ، والمقبرة فتراجع الى فيدون .

الى بث العقل فى الكون ، اذ أن وجود العقل فيه لازم ، وهذا لا يتأتى ان لم تكن له نفس • ولهذا أرسل الله للكون نفساً مثلما أرسل نفساً لكل منا ، حتى يكون الكون كاملاً : اذ لا بد أن توجد فى العالم المحسوس من الصور الحسية بقدر ما يوجد فى العالم العقول ، ومثلها •

٢ - ويترتب على ذلك أننا ، حين نبحث لدى أفلاطون عن تعاليم عن نفسنا ، فإنما نتعرض ضرورة لهذا السؤال عن النفس بوجه عام : على أى نحو ترتبط النفس طبيعةً بجسم ؟ ثم نعرض بعد ذلك لسؤال عن طبيعة العالم ، هو : ماذا يجب أن يكون هذا العالم الذى تقيم فيه النفس طوعاً أو كرهاً أو على أى نحو آخر ؟ وأخيراً نعرض لسؤال عن الخالق : هل أحسن صنعاً أم أساء بخلق هذا العالم ، وبجمعه بين نفس العالم وجسمه ، وبين نفسنا وجسمنا ؟

ربما كان يلزم نفوسنا ، لكى تدبر الأجسام السفلى ، أن تتخللها الى أعماقها ، ان كان ينبغي على الأقل أن تسيطر عليها ، ولولا ذلك لدب التفرق فى كل الأشياء ، ونقل كل منها الى موضعه الخاص - اذ أن لكل شئ فى الكون محلاً طبيعياً خاصاً - ولاحتاجت هذه الأجسام الى عناية تتعدد وتتوعد : اذ أن الأجسام تتقابل مع كثير من الأجسام الغريبة ، ولا بد لها ، فى خضوعها الدائم للحاجة ، من معونة مستمرة فيما يواجهها من صعاب جمّة •

أما الوجود الكامل ، الذى لا يشوبه نقص ، أى الوجود المستقل الذى لا ينطوى على شئ مضاد لطبيعته (أى العالم) ، فليس فى حاجة الا الى نظام طفيف • وأما النفس ، فما دامت لا تعرف رغبات ولا انفعالات ، فإنها تظل على النحو الذى تقتضيه طبيعتها ، ولن تكون لها رغبات ولا انفعالات ما دامت لا تقبل أية زيادة أو نقصان •

ولذا قال (أفلاطون) ان الكمال يتحقق لنفسنا بدورها اذا اتحدت بهذه النفس الكاملة ، التى تسرى فى السماء وتتحكم فى العالم بأسره •

وطالما ظلت نفسنا مع تلك النفس الكونية ، بحيث لا ندخل فى الأجسام
أو فى موضوع مادي ، فانها تتحكم بسهولة فى الكون كنفس للكل ، اذ
ليس مما يضير النفس مطلقاً أن تهب الجسم قوة الحياة ، طالما أن العناية
التي تمارسها على الموجود الأدنى لا تعوقها من أن تظل فى مقر خير منه .
ذلك بأن السيطرة على نوعين : سيطرة المجموع الذى ينظم الأشياء بسلطة
ملكية عن طريق أوامر لا يتولى تنفيذها ، وسيطرة الموجودات الجزئية
التي تمارس بفعل شخصي ، وباتصال مع موضوع الفعل ، حيث يتأثر
الفاعل بطبيعة الموضوع الذى يقع فعله عليه . فالنفس الالهية تتحكم فى
السماء بأسرها على النحو الأول ، وهى تملو عليها بخير أجزائها ، وترسل
اليها آخر قواها .

فليس لنا اذن أن نأخذ على الله أنه خلق النفس فى محل أدنى ،
اذ أن النفس لا تحرم من الأشياء الكامنة فى طبيعتها قط ، بل هى تملك
منذ الأزل ، وستظل تملك على الدوام ، هذه القدرة التى لا يمكن أن
تكون بالنسبة اليها طبيعة مضادة . أى أن هذه القوة تنتمى اليها دوماً ،
وهى لم تبدأ قط .

وحين يقول (أفلاطون) ان نفوس النجوم هى لأجسامها بمثابة
النفس الكونية للعالم - اذ أنه يضع أجسام الكواكب أيضاً داخل حركات
دائرية للنفس - نراه يبقى للنجوم ما هى خليفة به من سعادة . ذلك بأن
هناك مسيين يجلان اتحاد النفس والجسم أمراً لا يحتمل : فذلك الاتحاد
أولا عقبة فى سبيل التفكير ، وهو بعد ذلك يملأ النفس ملذات ورغبات
ومخاوف . على أن شيئاً من هذا لا يطرأ على نفس النجوم . فهى
لا تغوص فى باطن الأجسام ، وهى لا تنتمى الى شيء ، وهى ليست ملكاً
لجسمها ، بل جسمها ملك لها ، وليس من شأنها أن تخضع لأى نقص أو
عيب . فهى اذن ليست مليئة بالرغبات والمخاوف ، اذ أنها لا تنتظر شيئاً
تخشاه من جسم مماثل لجسمها ، وليس هناك أى شيء يتجه بها الى

أسفل ، ويصرفها عن تأملها الخير السعيد ، وهي دائماً قريبة من المثل العليا ، تنظم الكون بقوتها ، دون أن تنفذ هي ذاتها شيئاً .

٣ - ولكن ما القول في النفس البشرية التي توجد بأسرها - على ما يقال - في الجسم ، حيث تعاني الشر والألم ، وحيث تحيا في أسي ، ورغبة ، ورهبة ، وكل ضروب الشر ، والتي يعد الجسم لها سجناً ومقبرة ، والعالم كهفا وجحراً ؟ ألا يتنافى هذا الرأي عنها مع ما قيل عنها ؟

فلنقل الآن ان أسباب هبوط النفس ليست واحدة • فكل العقول ، ومنها العقل الكلي وغيره ، توجد في مجال التعقل الذي نسميه بالعالم المعقول • وهذا العالم يشتمل أيضاً على القوى العقلية التي ينطوى عليها العقل الكلي والعقول الفردية - اذ أن العقل ليس واحداً ، بل هو واحد وكثير في نفس الآن • ولا بد أن تكون النفس بدورها واحدة وكثيرة • فمن النفس الواحدة تصدر نفوس كثيرة ومختلفة ، مثلما تصدر الأنواع ، العليا منها والدنيا ، عن جنس واحد • وبعضها قد وهب عقلاً بوفرة ، وبعضها وهب أقل من سابقه ، وذلك في العقل الفعال على الأقل • اذ أن هناك عقلاً ينطوى بالقوة على الكائنات الأخرى كأنه كائن حي كبير ، وهناك عقول أخرى يحتوى كل منها بالفعل على ما يحتويه غيره بالقوة • فالأمر هنا أشبه ما يكون بمدينة لها نفس تتضمن سكاناً لكل منهم نفس ، ولكن نفس المدينة أكمل وأقوى ، وان لم يكن هناك ما يمنع من أن تكون لبقية النفوس طبيعة مماثلة لها • والأمر هنا أيضاً كأن نيرانا كبيرة وصغيرة تنشأ عن مجموع النار • فالحقيقة الكاملة للنار هي حقيقة مجموع النار ، أو بالأحرى تلك التي تصدر عنها حقيقة تلك النار بأسرها • ووظيفة النفس العاقلة هي التفكير ، ولكنها لا تكتفى بالتفكير وحده ، اذ لو كانت تلك هي مهمتها الوحيدة ، لما تميزت عن العقل في شيء • فهي ذ تضيف الى ملكتها العقلية شيئاً آخر هو الذي يميز وجودها الخاص

بها ، لا تظل عقلاً ، بل لديها أيضا وظيفة خاصة ، شأنها شأن كل الأشياء الحقيقية . وهي حين تلقى بنظرتها الى الحقيقة السابقة عليها ، تفكر ، وحين تنظر الى ذاتها ، تبقى على ماهيتها ، وحين تنظر الى ما يليها ، تنظم وتدبر وتتحكم . اذ ليس التوقف عند المعقول ممكنا على الاطلاق ، ان كان يمكن أن تنشأ حقيقة أخرى بعده ، هي أدنى منه ولا شك ، ولكنها موجودة بالضرورة ، ما دامت الحقيقة السابقة عليها ضرورية بالمثل .

٤ - ان النفوس الفردية تمارس ميلها العقلي حين تعود الى الموضع الذي أتت منه ، ولكن لها قدرة تمارسها على الموجودات الدنيا ، فهي أشبه بالشعاع المضيء الذي يرتبط بالشمس من أعلى ، ولا يأبى أن يمد الموجود الأدنى بالضوء .

ولو كانت النفوس تظل في المعقول مع النفس الكونية ، لوجب أن تتخلص من الألم ، فهي معها في السماء ، تشاركها السيطرة ، كالملوك الذين يظلمون مع العاهل الأعظم ، فيحكمون معه دون أن يهبطوا الى مكانة رجال الحاشية ، ففي ذلك المجال تكون كل النفوس معاً وفي موضع واحد . ولكنها تتغير وتنقل من الكون الى أجزائه . فكل نفس منها تود أن توجد مستقلة بذاتها ، وتسأم حياتها مع شيء آخر ، فتطوى على ذاتها . وحين تظل طويلاً في هذا الابتعاد والانفصال عن الكل ، دون أن توجه أنظارها صوب المعقول ، تغدو جزئية ، وتغزل وتضعف ، وتدب الكثرة في فعلها ، ولا تتأمل الا أجزاء . ففي استادها الى موضوع واحد منفصل عن المجموع ، تبعد عن كل الباقيين ، وترد الى هذا الموضوع الواحد الذي يصطدم به كل الباقيين وتتوجه نحوه ، فتبتعد عن المجموع ، وتحكم موضوعها الخاص بصعوبة ، وتغدو متعلقة به ، تضمن له موضوعات خارجية ، وتصبح مائلة ومتقلبة فيه الى حد كبير .

ذلك هو ما يسمى بفقدان الأجنحة ، والسجن في الجسم ، للنفس المنحرفة عن الطريق السوي الذي كانت تحكم فيه الموجودات العليا ،

مسترشدة بالنفس الكونية ، وهي الحالة السابقة التي يقتضى خيرها ذاته
أن تعود اليها •

فالنفس اذن قد قيدت وغللت بعد هبوطها ، ولا يتم فعلها الا
بواسطة الحواس ، لأنها تعاق منذ البداية عن أن تفعل بالعقل • فهي ، على
ما يقال ، فى قبر وسجن • ولكنها حين تعود الى التفكير ، تتخلص من
هذه العلائق ، وتعود الى الصعود عندما تبدأ تتذكر لتأمل الموجود • اذ
أنها تظل مشتملة ، رغم كل ذلك ، على جزء أعلى • فللنفوس بالضرورة
حياة مزدوجة : هي تحيا تلك الحياة الأخرى تارة ، وهذه الحياة الدنيا
تارة أخرى ، وتنهك فى حياتها الأولى عندما توثق صلتها بالعقل ، أما
حياتها الثانية فلا تنغمس فيها الا اذا اضطرتها الى ذلك طبيعتها أو
الظروف العارضة •

هذا ، على وجه التقريب ، هو ما يرمى اليه أفلاطون ، حينما يجعل
فى خليط المجال الأدنى أقساماً وأجزاء • فمن الضرورى ، كما يقول ،
ألا تصل النفوس الى الميلاد الا حين تكون قد شكلت بواسطة هذا الجزء
أو ذاك من الخليط (١) • وحين يقول ان الله يبذر النفوس ، فعلى أن
نفهم هذا القول بالمعنى الذى يصور به الله متكلماً ومتحدثاً • اذ أن
أفلاطون يصور لنا الأشياء المغروزة فى طبيعة الكون متولدة مخلوقة ،
ويكشف لنا بالتسلسل والتعاقب عن الحوادث والحقائق الأزلية (٢) •

٥ - واذن فليس هناك تعارض بين كل هذه التعبيرات : بذر النفس
فى تربة الصيرورة ، وهبوطها الذى يرمى الى كمال الكون ، والعقاب ،

(١) أى أن مشاركة النفس فى موجود جزئى ضرورية لهبوطها ، وميلادها فى هذا
العالم •

(٢) يفسر أفلاطون تشبيهات أفلاطون على نفس النحو الذى يفسر به الاساطير •
فهذه التشبيهات توضح الحقائق الأزلية الثابتة بتصويرها تصويراً زمانياً فيه تعاقب
وحركة ، وذلك لكى تقربها الى الازمان •

والكهف وضرورة هذا الهبوط وحرية - ان أن الضرورة تتطوى على الحرية - والحلول في الجسم ، بوصفه حلولاً في شيء مردول . كذلك لا تختلف تعبيرات أنبا دقليس : المنفى الذي يفصلها عن الله ، والرحلة الهائمة ، والخطيئة ، وكذلك تعبير هرقلطس : الراحة في الفرار .

ونستطيع أن نقول بوجه عام ان الحرية في الهبوط لا تتناقض مع الضرورة . فالمرء لا يتوجه الى الأسوأ الا كرهاً ، ولكنه لما كان يتوجه اليه بحركته الخاصة ، ففي وسعنا أن نقول إنه يتحمل عقوبة ما اقترفه . ومن جهة أخرى ، فما دام هناك قانون أزلي للطبيعة هو الذي يتحكم في هذه الأفعال والانفعالات ، وما دام الوجود الذي يضم الى الجسم بهبوطه من المجال الأعلى يلبي عند وصوله حاجات موجود آخر ، فان المرء لا يكون متجنباً على نفسه أو على الحقيقة حين يقول ان الله هو الذي أرسله . والواقع أن آخر آثار المبدأ ترتبط دائماً بالمبدأ الذي صدرت منه ، حتى لو كان الوسطاء عديدين .

أما عن الخطيئة فهي مزدوجة : هي تلك التي تهتم بها النفس لهبوطها ، وتلك التي يكون قوامها الأفعال المردولة التي ترتكبها النفس حين تأتي هنا . فالأولى هو حالة هبوطها ذاتها ، أما عن الثانية ، فحين يكون غوص النفس في الجسم أقل عمقاً ، وحين تتسحب منه بسرعة أكبر ، فهي خليفة بأن يحكم عليها تبعاً لمزاياها - وهنا تعنى كلمة الحكم أن الأمر يتوقف على قانون الهوى - ولكن الاقراط في الرذيلة يستحق عقاباً يشرف عليه زبانية القصاص .

وهكذا تأتي النفس ، ذلك الوجود الالهى الذي يصدر عن المجالات العليا ، الى داخل جسم . والنفس ، آخر الألوهيات ، تأتي هنا بميل ارادى ، لتمارس قوتها وتثبت النظام فيما هو قال لها . فاذا فرت النفس من هذا العالم في أسرع وقت ممكن ، فلن ينالها أى أذى نتيجة لكونها قد عرفت الشر ، وعرفت طبيعة الرذيلة ، ومارست قواها وأنتجت

أفعالاً وآثاراً • فكل القوى التي تظل في العالم اللامحسوس غير فعالة ، تغدو عقيمة ان لم تنتقل الى الفعل ، بل ان هذه القوى ان لم تتكشف وتصدر عن النفس ، لجهلت هذه أنها تملكها : اذ أن الفعل يكشف دائماً عن قوى كامنة خفية ليست في ذاتها حقيقة فعلية • والواقع أن كل امرئ يعجب للكنوز الباطنة في أى موجود حين يرى تنوع آثاره الخارجية ، كما تظهر في الأفعال الدقيقة التي تصدر عنه •

٦ - لا ينبغي أن يوجد شيء واحد وحسب ، والا لظل كل شيء خفياً ، ما دامت الأشياء لا تكون لها في الواحد أية صورة متميزة • ولو ظل الواحد ساكناً في ذاته لما وجد أى موجود خاص • ولو لم توجد من بعد الواحد مجموعة الموجودات التي لها مرتبة النفوس ، لما كانت تلك الكثرة من الموجودات الصادرة عن الواحد •

وبالمثل لا ينبغي أن توجد النفوس وحدها ، دون أن تظهر آثار فعلها • فمن الخصائص الكامنة في كل طبيعة أن تنتج من بعدها ، وأن تسمى ذاتها سائرة من مبدأ غير منقسم ، هو نوع من البذرة ، الى ناتج حسي • ويظل الحد السابق في المكان الخاص به ، ولكن ما يحدثه ينتج عن قوة كامنة فيه • وليس عليه أن يبقى هذه القوة ساكنة ، أو أن يفار منها فيجعل لها آثاراً محدودة ، بل يجب أن تقدم هذه القوة دواماً ، حتى تصل كل آثار المبدأ الأسبق الى آخر الموجودات في حدود الامكان ، نتيجة لعظم هذه القوة التي تمد هباتها الى كل الموجودات ولا تترك شيئاً دون أن يناله منها نصيب • اذ لا شيء يمنع موجوداً من أن يكون له من الخير النصيب الذي يمكنه تلقيه • واذا كانت طبيعة المادة أزلية ، فمن المحال - ما دامت موجودة - ألا يكون لها نصيبها من المبدأ الذي يمد كل شيء بالخير ، بقدر ما يكون في وسعها تلقيه • وان كان ظهور المادة ونتيجة ضرورية لعل سابقة عليها ، فلا يجب أيضاً ، في هذه الحالة ، أن

تكون منفصلة عن هذا المبدأ، وكأن هذا المبدأ الذى يضاف عليها وجودها، يتوقف لعجزه عن المضي حتى يصل اليها. واذن فأجمل ما فى المحسوسات هو إباتها عن خير ما فى المعقولات وعن قدرتها وخيريتها. فالحقائق المعقولة والحقائق المحسوسة مترابطتان دائماً : الأولى توجد بذاتها ، والثانية تتلقى الوجود منذ الأزل بمشاركتها فى الأولى • وهى تقلد الطبيعة بقدر استطاعتها •

٧ - هناك طبيعتان ، طبيعة معقولة وطبيعة محسوسة • ومن الخير للنفس أن تكون فى الطبيعة المعقولة ، ولكن من الضرورى - وهذه طبيعتها - أن تشارك فى الوجود المحسوس • وليس علينا أن نحمل عليها على أساس أنها ليست موجوداً رفيعاً من كل الوجوه • اذ أنها تحتل بين الموجودات مكانة وسطى • فلها من ذاتها قدر الهى ، ولكن لما كان موضعها فى نهاية المعقولات وفى أطراف الطبيعة المحسوسة ، فانها تهب هذه الطبيعة شيئاً من ذاتها • وفى مقابل ذلك تتلقى شيئاً من تلك الطبيعة ، تنظمه ، مع بقائها هى ذاتها بأمّن ، وتغوص فيه من فرط حرارتها ، ولا تظل بأكملها فى ذاتها • فضلاً عن ذلك ، ففى وسعها أن تصعد الى أعلى ، ولا كانت قد اكتسبت خبرة بما رأته وبما تقبلته هنا ، ففى وسعها أن تفهم كنه الوجود فى العقول ، وأن تتعلم كيف تعرف الخير بمزيد من الوضوح ، بأن تقارنه بضده • اذ أن ممارسة الشر تؤدى الى زيادة معرفة الخير ، فى الموجودات التى تقصر قوتها دون معرفة الشر بعلم يقينى قبل أن تكون قد مارسته • والتفكير الاستدلالى هبوط الى أدنى درجات العقل : فهو عاجز عن أن يصعد الى ما فوق ذلك ، ولكن لما كان العقل يفعل بذاته ، ولا يستطيع أن يظل فى ذاته نتيجة للضرورة والقانون الطبيعى ، فانه يسير حتى النفس • فهنا نهاية المطاف بالنسبة اليه • واذ يعاود العقل الصعود فى اتجاه مضاد ، فانه يترك الوجود الذى يجىء من بعده • وكذلك الحال فى فعل النفس • وما يأتى

من بعدها هو موجودات عالمنا هذا ، أما ما قبلها فهو تأمل الحقائق • وفي بعض النفوس يتم هذا التأمل شيئاً فشيئاً وعلى التسوالى ، ويتم التوجه نحو ما هو أحسن فى محل أسفل • أما النفس التى نعرفها باسم النفس الكونية فلا تجد ذاتها مطلقاً بسبيل القيام بفعل فيه شر • وهى لا تعاني أى شر ، بل تدرك بالتأمل العقلى ما هو أدنى منها ، وتتعلق دائماً بالموجودات العليا ، ما دام الأمران ممكنين فى نفس الوقت • وهى تأخذ من هذه الموجودات لتعطى موجودات هذا العالم ، ما دام من المستحيل – بوصفها نفساً – ألا تكون على صلة بها •

٨ – وان كان لنا أن نغامر بابداء رأى يبدو مضاداً لرأى الآخرين، فلنقل انه ليس صحيحاً أن كل نفس تقوص بأكملها فى المحسوس، حتى نفسنا ذاتها • ففيها شيء يظل دائماً فى المعقول • ولكن ان كان الجزء الذى فى المحسوس هو السائد ، أو بالأحرى ان كان مسوداً ومضطرباً، فلن يسمح لنا بأن نشعر بالموضوعات التى يتأملها الجزء الأعلى من النفس: اذ أن موضوع تفكيره لا يأتينا الا عندما يهبط حتى يصل الى شعورنا • ونحن لا نعلم ما يحدث فى جزء معين من أجزاء النفس الا اذا توصلنا الى معرفة كاملة بالنفس • فالرغبة مثلاً ان ظلت فى الملكة الشهوية • لما عرفناها ، وانما نعرفها عندما ندركها بملكة الحس الباطن ، أو بالتفكير المنعكس ، أو بهما معا • فلكل نفس جانب أخس يتجه نحو الجسم وجانب أشرف يتجه نحو العقل • والنفس الكلية ، وهى نفس الكون ، تنظم الكون بجزئها الذى هو فى جانب الجسم • وهى أعلى من الكون ، تفعل دون أن ينالها تعب ، اذ أنها تقرر أحكامها ، لا بالاستدلال مثلنا ، بل بالبيان العقلى كالقن • فالجزء الأدنى من تلك النفس هو الذى ينظم الكون • وللنفوس الجزئية التى هى نفوس أجزاء من الكون ، جانب أعلى بدورها ، ولكنها تشغل بالحواس وتأثراتها • وهى تدرك أشياء

كثير: مضادة لطبيعتها ، تؤلمها وتعكر صفوها • والجزء الذي ترعاه
ناقص ، يصادف من حوله كثيراً من الأشياء الغريبة ، ولذا كانت رغبتها
تتجه الى أمور كثيرة أخرى ، تجد فيها لذة ، غير أن لذتها تخدعها •
ولكن للنفس أيضاً حزناً لا يتأثر بتلك الملاذ الزائلة ، يحيا حياة شبيهة
بحياة النفس الكلية •

المِثَالُ التَّاسِعُ

هل النفوس كلها تكون نفساً واحدة ؟

١ - قلنا ان نفس كل موجود واحدة لأنها حاضرة بأسرها في كل موضع من البدن ، فهي اذن واحدة حقيقة ، وليس لها جزء في هذا الموضع من البدن وجزء آخر في ذاك . فالنفس في الموجودات التي تحس ، كالنفس الغاذية في النباتات ، توجد بأكملها في كل موضع من البدن ، وفي كل جزء من أجزائه . فهل تكون نفسى وكل النفوس الأخرى بالمثل ، نفساً واحدة ؟ وهل في الكون كله نفس واحدة لا تنقسم تبعاً للكتلة الجسمية ، بل تكون في كل موضع كما هي ؟ - فما الذى يمنع من أن تكون النفس التى في الكون واحدة ، ما دامت النفس التى فى واحدة ، وما دامت لا تتطوى على كتلة مادية ولا جسم ؟ فان كانت نفسى ونفسك تصدر عن النفس الكونية ، فلن تكون كل النفوس بدورها سوى نفس واحدة . فما هى تلك النفس الواحدة اذن ؟

- علينا أن نبحث أولاً ان كان للمرء الحق في القول ان كل النفوس تكون نفساً واحدة ، بالمعنى الذى تكون فيه نفس الفرد واحدة . اذ أن من الممتع أن تكون نفسى ونفس فرد آخر ، أياً كان ، نفساً واحدة . فلو صح ذلك لوجب ، حين أشعر باحساس ، أن يشعر به ذلك الفرد أيضاً ، وأن يكون خيراً ان كنت خيراً ، ويرغب ان رغبت ، وأن تكون لنا عموماً نفس التأثيرات ، كل منا كالآخر وكالكون ، بحيث أتنى لو أحسست تأثيراً لأحس به الكون معى . ولو كانت هناك نفس واحدة فحسب ، فكيف كانت توجد نفوس عاقلة وأخرى بلا عقل ،

ونفوس فى الحيوان وأخرى فى النبات ؟ ومع ذلك ، فإن لم نسلم بهذا القول ، فلن تكون فى الكون وحدة ، ولن يهتدى المرء الى مبدأ واحد للنفوس .

٢ - ولكننا لو فرضنا أولاً أن نفسى ونفس شخص آخر هما نفس واحدة ، فليس صحيحاً مع ذلك أن المركب من النفس والجسم واحد فى كل منا . فالنفس المتماثلة فى جسمين مختلفين لا يكون لها فى كل منهما عين التأثيرات . والأمر هنا كما فى « الإنسان » ، فهو يتحرك فى أن كنت فى حركة ، وهو ساكن فىك أن كنت ساكناً (١) . فليس من الممتع ولا من المحال أن نسلم بأن النفس هى فى وفيك ، وليس من الضرورى تبعاً لذلك أن يستشعر غيرى نفس التأثير الذى أحس به . بل أنا لنجد فى الجسم الواحد ذاته ، أن التأثير الذى تحسه احدى اليدين لا تحسه الأخرى ، بل تحسه النفس التى هى فى مجموع الجسم . واذن فإن كان يلزم أن تعرف ما يؤثر فى لوجب وجود جسم واحد يتحد فيه جسمانا ، وبهذا يكون للنفسين حين ترابطان سوياً على هذا النحو احساسات واحدة . ولكن علينا أن نذكر أن كثيراً من الظواهر التى تقع فى الجسم الواحد تغيب عن المجموع ، وخاصة اذا كبر حجم الجسم . وما يقال عن الحيوانات البحرية الضخمة ان الحيوان بأسره لا يكون له أى احساس بمؤثرات معينة يستشعرها جزء من الجسم ، حينما تكون تلك المؤثرات ضعيفة الاثارة ، واذن فليس من الضرورى قط ، اذا تأثر جزء من الجسم وحده ، أن يكون للحيوان كله احساس واضح . ولا جدال فى أنه ليس مما يمتنع أن نسلم عندئذ بوجود تعاطف

(١) النفوس كلها واحدة ولكن الاختلافات الفردية ترجع الى العنصر الجسمى الذى فيها وكذلك الحال فى « فكرة الإنسان » أو « الانسانية » ، فهى واحدة قيناً جميعاً ، ولكنها قد تكون متحركة فى شخص وساكنة فى آخر تبعاً لحالة كل منهما . فكل منا « إنسان » ، ولكن ليس معنى ذلك أننا جميعاً نشعر شعوراً واحداً . ويلاحظ أن المناظرة هنا واضحة: فليست الحركة أو السكون أموراً تقوم بها فكرة « الإنسان » الموجودة فى كل شخص .

فى المجموع ، فهذا أمر لا ينكر • ولكن لا يتج عن ذلك بالضرورة انطباع حسى • فوجود الفضيلة فى الرذيلة فى آخر ، ليس أمراً عجيباً على الإطلاق ، ما دام الشئ الواحد يمكن أن يكون متحركاً فى موجود وساكناً فى آخر •

وليس معنى كون النفس واحدة ، أنها لا تشارك فى الكثرة قط - اذ أن هذه صفة لا يجب أن تسبب الا الى الموجودات العليا فحسب - وانما تعنى أنها واحدة وكثيرة ، وأنها تشارك فى آن واحد ، فى الطبيعة التى تنقسم فى الجسم وفى الطبيعة اللامتنقصة أيضاً ، (١) • وهكذا نقول مرة أخرى انه لا توجد سوى نفس واحدة • وكما يحدث فى الأ يتحكم التأثير الذى يطرأ على جزء من البدن فى المجموع ضرورة ، بل يكون للظاهرة التى تحدث فى الجزء الرئيسى منى أثر على الأجزاء الأخرى ، فكذلك تكون للكون آثار واضحة على كل فرد الى حد ما ، لأن كل فرد متعاطف بوجه خاص مع مجموع الأشياء ، ولكننا لا تبين جيداً ما اذا كان للآثار التى تصدر عن كل منا أثر على المجموع •

٣ - ولكن قد يسير استدلالنا على نحو آخر ، فنبينا ، بخلاف ذلك ، أننا فى تعاطف متبادل • فقد يؤدى منظر الى أن يبعث فىنا جميعاً ألماً أو سروراً ، ونحن نخضع بالطبيعة لجاذبية الصداقة ، والصداقة تأتى من وحدة النفوس • واذا كانت الطلاسم وضروب السحر تقرب وتصل ما بيننا عن بعد بالتعاطف ، فعلة ذلك هى وحدة النفوس • وقد يكون لأقوال تتلى بصوت خفيض أثر بعيد ، وتسمع من مسافات شاسعة • ومن هذه الحقيقة تبين لنا وحدة كل الأشياء ، التى تأتى من وحدة النفس •

فان لم يكن هناك سوى نفس واحدة ، فكيف يكون ثمت نفس

(١) راجع معنى هذه العبارة القتبسة من اللاطون ، كما شرحها افلوطين فى المقال الاول وبداية المقال الثانى من هذه التساعية •

عاقلة ، ونفس بلا عقل ، ونفس غاذية ؟ ذلك لأن « الماهية اللانقسمة » ،
للنفس ، التي لا تقسم بين الاجسام ، لا بد أن تكون لها مرتبة المبدأ
العاقل ، أما « الماهية التي تقسم بين الأجسام » والتي هي واحدة ، فانها
تحدث في كل مكان بانقسامها ملكة الاحساس ، وهي ملكة أولى ينبغي أن
نسلم بها . والملكة الثانية هي قدرتها على تصوير الأجسام وانماؤها . ومع
ذلك فاستعمالها على أكثر من قوة واحدة لا يعنى أنها ليست واحدة . ففي
البذرة أيضاً أكثر من قوة ، ولكنها واحدة ، ومن هذه الوحدة تأتي كثرة
هي بدورها واحدة .

واذن فلم لم تكن كل الملكات في كل موجود ؟ لتأمل حالة النفس
الفردية ، التي توجد - كما يقال - في كل مكان . ان ملكة الاحساس
ليست واحدة في كل الأجزاء الحاسة ، والعقل ليس في الجسم بأسره ،
والقوة الغاذية ليست واحدة في كل الأجزاء الحاسة ، والعقل ليس في
الجسم بأسره ، والقوة الغاذية تمارس في أجزاء لا تحس - ولكن هذا
لا يمنع من أن تعود النفس الى الوحدة عندما يختفى الجسم .

ولكن ان كانت النفس تستمد من الكون الملكة الغاذية ، فذلك لأن
تلك الملكة تنتمي أيضاً الى النفس الكونية . واذن ، فلم لا تصدر تلك
الملكة بدورها عن نفسها ؟ ذلك لأن الملكة الغاذية في الكون هي أيضاً
تلك التي تحكم على الأشياء مستعينة بالعقل ، وهي لا تعين الملكة المصورة
التي تستمدها النفس من الكون في تشكيل الجسم ، بل انها هي ذاتها
كانت تستطيع أن تشكله ، لو لم تكن تلك الملكة توجد في الكون .

٤ - من كل ما قلنا ، كنا نرمي الى ألا يجد المرء في ارجاع النفوس
الى الوحدة أمراً مستغرباً . ولكن الاثبات الجدلي يتطلب أن نسأل عن
الطريقة التي تكون بها تلك النفوس نفساً واحدة . أيكون ذلك بقدر
ما هي تصدر عن نفس واحدة ؟ وان كان الأمر على هذا النحو ، فهل

تلك النفس ذاتها هي التي تنقسم ، أم أنها تشج - مع بقائها كاملة - نفوساً كثيرة من ذاتها ؟ ولكن كيف يتسنى لموجود أن يستخلص من ذاته ، مع بقائه على ما هو عليه ، موجودات كثيرة ؟ فلنهب بمعونة اله لتبين أنه ان كان تمت جواهر عديدة ، فيلزم أن يكون هناك أولاً جوهر واحد ، تصدر عنه الجواهر الكثيرة .

فلو كانت النفس الواحدة جسماً ، لوجب أن تنشأ النفوس الكثيرة بانقسام ذلك الجسم الى أجزاء ، ولكانت انفس الواحدة هي الجوهر الشامل الذي تصدر عنه بقية النفوس . ولو كانت تلك النفس متجانسة ، لكانت كل النفوس متجانسة ، ولكانت لها ماهية واحدة تملكها كاملة ، ولما اختلفت الا بكتلتها . فهي اما أن تكون نفوساً بفضل تلك الكتل ، وعندئذ تكون كل منها مختلفة عن الأخرى . واما أنها نفوس بماهيتها ، ولما كانت لها كلها ماهية واحدة ، فانها لا تكون الا نفساً واحدة ، وهذا يعني القول ان في الأجسام الكثيرة نفساً واحدة . ولكن هناك قبل هذه النفس الواحدة الموزعة على الكثرة ، نفساً أخرى ليست موزعة عليها قط . ومن هذه النفس الأخرى تأتي النفس التي تكون في الأجسام الكثيرة ، وهي كالصورة تتكرر في أماكن عديدة لنفس واحدة تظل في وحدتها ، مثلها في ذلك مثل قطع عديدة من الشمع تلقى علامة واحدة من خاتم واحد . ففي الحالة الأولى تتحل النفس الى كثرة من النقط . وفي الثانية ، تكون النفس بحق شيئاً لامادياً . ولو كانت النفس صفة من صفات الجسم ، فليس من المستغرب أن توجد تلك الصفات الواحدة التي تأتي من جسم ، في أجسام عديدة . وأخيراً ، فلو كانت النفس نفساً بما هي كتلة وبما هي ماهية لكتلة في آن واحد ، فان انقسام الجوهر الواحد بدوره ليس أمراً يدعو الى الاستغراب (١) .

(١) في كل هذه الحالات ، يثبت أفلوطين وحدة النفس من طريق التسليم برأى الخصوم ، ولكنه يعود في الجملة التالية فيقول ان كل ماقاله كان من وجهة نظر خصومه فحسب ، اما هو ، فراه ان النفس لا مادية .

ولكن الحقيقة أن النفس ، كما قلنا ، ليست مادية ، وأنها جوهرية ،

٥ - واذن فكيف يوجد جوهر واحد في جواهر عديدة ؟ انه اما أن يكون وعندئذ لا يكون هناك سوى جوهر واحد ، ترد الجواهر الكثيرة اليه ، ويهب من ذاته للكثرة ، دون أن تتبدد ذاته فيها ، أى أن في وسعه أن يقدم من نفسه الى كل الأشياء ، وان ظل حيث هو وبقي واحداً ، اذ أنه يكمن في كل الأشياء معاً ولا ينفصل عن شيء . فهو موجود واحد يتمثل في موجودات كثيرة .

وليس في هذا شيء بعيد عن التصديق . فللعلم الكلي أجزاء ، ومع أن هذه الأجزاء تستمد منه ، فانه يظل كلياً شاملاً . والمبدأ البذري أيضاً كل تأتي منه الأجزاء التي يجد ذاته منقسماً اليها بطبيعته ، وان ظل كل مبدأ كاملاً دون أن ينقص من اكتماله شيء . والمادة هي التي تقسمه ، ولكن كل هذه الأقسام تكون موجوداً واحداً .

وقد يقال ان الجزء من العلم ليس هو الكل ، وردنا على ذلك أنه لا شك في أن العالم حين يضع أمام ناظريه في وقت بحثه ذلك الجزء الذي يحتاج اليه من العلم ، يكون هذا الجزء في المكانة الأولى . ولكن الواقع أن كل الأجزاء الأخرى تلو من هذا الجزء وتوجد فيه بالقوة على نحو كامن . وهكذا يكون كل العلم في ذلك الجزء . وهذا بلا شك ، هو المعنى الذي يتحدث به الناس عن الكل والجزء في العلم : ففي العلم العقلي يكون كل شيء بالفعل في نفس الآن ، ولهذا كان ينطوى على كل من الأجزاء التي نرغب الآن في بحثها بحيث تكون كلها ماثلة تماماً فيه . فكل شيء حاضر في كل من الأجزاء . والجزء يستمد قوته من جواره للكل . وليس لنا أن نعتقد أن نظرية في العلم تنزل عن الباقي ، فلو كانت منعزلة لما عادت من العلم أو الفن في شيء ، ولما تعدت قيمتها اثرية الأطفال . فاذا كانت النظرية علمية ، فانها تنطوى بالقوة على كل

لباقين • فالعالم الحير يضمن هذه النظرية كل النظريات الأخرى ،
بوصفها نتائج لها ، وهكذا يثبت في تحليله أن النظرية تتضمن كل
النظريات السابقة التي يتم التحليل بها ، والنظريات التي تنشأ عنها •

واذن ، فلو بدا لنا شيء كهذا أمراً مستغرباً ، فانما يكون ذلك
راجعاً الى ضعفنا وظلام نفسنا ، أما في العالم المعقول ، فكل شيء واضح
شفاف •

الجمهورية العربية المتحدة

وزارة الثقافة

المكتبة العربية

- ١٠٢ -

(٧)

الترجمة

[١١]

الفلسفة والاجتماع

المتاهرة

١٣٨٩ هـ - ١٩٧٠ م

(المطبعة الثقافية)

رقم الإبداع بدار الكتب ١٧٠١ / ١٩٧٠

المكتبة العربية

تصدرها

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر

بالاشتراك مع

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

وزارة الثقافة



الثمان ٧٥ قرشا